OBRAS DEL MISMO AUTOR

LA CONSTITUCION ESENCIAL DEL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA. Guadalupe. Buenos Aires, 1930.

CONCEPTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA. Estudios. Buenos Aires, 1936.

LA ESTRUCTURA NOÉTICA DE LA SOCIOLOGIA. Cursos de Cultura Católica. Buenos Aires, 1938. Traducido al italiano por la Universidad del Sacro Cuore de Milán, 1939.

LA PSICASTENIA. Gladium. 1940.

Próximo a aparecer:

LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

En preparación:

FILOSOFIA DE LA CULTURA.

DE LO ETERNO Y DE LO TEMPORAL EN EL ARTE. (Filosofía del arte).

CURSO DE TEOLOGIA NATURAL.

CURSO DE ETICA.

OCTAVIO N. DERISI

FILOSOFIA MODERNA
Y
FILOSOFIA TOMISTA

Caracterización crítica de la actitud y espíritu de dos sistematizaciones de la Filosofía

REVISTAS E LIVROS TECNICOS
Agente-Vendedor
D. PISARRO
— RECIFE —
CAIXA POSTAL 283 — FONE 6574

SOL Y LUNA BUENOS AIRES
1941

Queda hecho el depósito
que marca la ley.

CON LAS LICENCIAS NECESARIAS

AL Dr. TOMAS D. CASARES

inteligente e infatigable maestro del Tomismo en la Rep. Argentina
con reverencia de discípulo y afecto de amigo.

PROLOGO

COMPRENDE la presente obra varios trabajos, que, aunque escritos en oportunidades y por motivos diversos, están íntimamente trabados por un mismo pensamiento fundamental. En esta idea central del libro, presente en todas sus páginas, encuentran su unidad profunda las monografías en él encerradas. Porque en todas ellas el lector no encontrará sino la caracterización y valoración crítica de dos concepciones de la filosofía: la de la filosofía moderna, con Descartes y Kant a la cabeza, que le dan fisonomía, y la de la filosofía tradicional, que recibe la suya de Santo Tomás de Aquino (1). El fin perseguido en lo hondo del cauce de todos estos trabajos —pese a la superficie diversa en

(1) De los estudios aquí reunidos, el primero y, a juicio del autor el más acabado y en el que junto con el colocado en el capítulo IV mejor sintetiza esta obra, estaba hasta ahora inédito. Pronto, sin embargo, aparecerá con las demás conferencias pronunciadas en "Amigos del Arte" durante la Exposición de Filosofía Universal organizada por las Facultades de Filosofía y Teología de S. Miguel (R. Argentina), en el tercer volumen de STROMATA, que publica periódicamente dicha Casa de Estudios. Los demás trabajos vieron la luz en distintas publicaciones del país y del extranjero, que indico al pie de la página al comienzo de cada uno de ellos.

que el pensamiento se manifiesta en cada uno de ellos— es uno y constante: desentrañar el espíritu que anima a ambas actitudes y estructuraciones en que ha cristalizado el supremo saber humano, a través de las facetas esenciales de sus correspondientes sistemas, para señalar —ya en una actitud de discernimiento crítico— el punto preciso de desviación realmente trágica en que ha incurrido y que ha arruinado desde su raíz el vigoroso y a veces genial pensamiento de toda la época moderna de la filosofía.

A partir de Descartes —tomado no tanto en su significación individual cuanto en su encarnación del espíritu y actitud filosófica de una época— la inteligencia pierde *de jure* su objeto, el ser, y comienza para ella su larga y penosa tragedia: el drama desgarrador de un pensamiento hecho esencialmente para la trascendencia del ser y, en definitiva, del Ser divino, y confinado, contra su movimiento natural, dentro de su propia e impotente inmanencia, de un pensamiento desorbitado, condenado a devorarse a sí mismo pensando y defendiendo un idealismo inmanente con conceptos que reciben su sentido y consistencia precisamente del ser que niegan.

Kant, en un supremo y bien intencionado esfuerzo, quiere reunir de nuevo la experiencia con el pensamiento, lo sensible y empírico con lo inteligible y a priori, lo especulativo con lo práctico, cada vez más separados desde Descartes; mas, en realidad, lejos de zafar la inteligencia del malentendido cartesiano, no consigue sino hundirla más y más con un planteo todavía más desviado del problema crítico, enredándola en

la sutil maraña de las categorías del entendimiento en el plano especulativo, y de los a priori del imperativo categórico en el orden práctico. Todo el valor objetivo de la inteligencia y todo el soporte ontológico de la voluntad quedan *de derecho* irremisiblemente arruinados, condenada aquélla a la construcción inmanente de su objeto, a la elaboración a priori del imperativo y obligación moral ésta.

Los términos de la ecuación: inteligencia - objeto y voluntad - bien, quedan invertidos. No es el ser y sus principios quienes gobiernan y organizan con sus evidencias la actividad y saber de la inteligencia y quienes, mediante ésta, con sus exigencias ontológicas formulan la norma moral de la voluntad como necesidades o *deber ser* impuesto a la libertad, sino todo lo contrario: tanto el *objeto* del entendimiento como la obligación y la ley de la voluntad son construcciones de sus respectivas facultades. La *trascendencia* y la *heteronomía* se truecan en *inmanencia* y *autonomía* en la actividad espiritual.

El movimiento fenomenológico de estas últimas décadas, comenzado a fines del pasado siglo con F. Brentano y continuado en lo que va del presente en el plano especulativo por E. Husserl, recientemente fallecido, y en el axiológico por A. Meinong y C. V. Ehrenfels y retomado con tanta penetración por M. Scheler y N. Hartmann, como una reacción anti-kantiana y una vuelta del espíritu hacia su centro natural, hacia el objeto de sus facultades; desgraciadamente no fué llevado a término con el rigor y aliento necesario, se quedó a medio camino: quiso escapar al idealismo sin caer en el realismo "ingenuo", y lo que en realidad

hizo fué reagravar el mal con una nueva tentativa frustrada para evadir la contradicción idealista, confinando de nuevo los "*objetos*" y "*valores*" conquistados, en la inmanencia de las categorías y a priori de la apercepción pura.

Semejante ruptura y separación violenta y *contra naturam* de las facultades humanas respecto a su objeto, condena por anticipado a la filosofía moderna a la esterilidad y a la contradicción permanente. Restituído a su cauce ontológico y alimentado con la savia indefectible del ser, este pensamiento, sin perder nada de sus innegables y auténticas conquistas, recobraría bien pronto toda su lozanía, lograría deshacerse de la contradicción que lo desgarra y de la esterilidad que lo inutiliza, para alcanzar la fecundidad que sólo desde fuera, desde la trascendencia del Ser, puede llegarle.

Frente a esta filosofía organizada sobre una inmanencia pura, desprovista de todo contacto con el mundo ontológico, se yergue pujante otra filosofía, que, estructurada y alimentada en todas y cada una de sus partes por el ser y sus conexiones esenciales, ha logrado centrar la inteligencia en su auténtico y fecundo objeto, y con ello toda la vida espiritual humana: es la filosofía perenne de S. Tomás de Aquino. Aunque organizada hace siete siglos en sus líneas fundamentales, ella trasciende el tiempo y evade todo estancamiento mortal, pues su estrecho contacto con el ser y con sus exigencias que la nutren por todas sus partes, le confieren

una perpetua lozanía. Intocable en sus principios, como que son los impuestos por el orden inmutable de las esencias inteligibles, lleva consigo, sin embargo y por eso mismo, la fuente constante de renovación en la flexibilidad con que aquéllos se aplican y penetran en el contenido de problemas nuevos a la luz de su evidencia eterna. Como el héroe legendario, hijo de la tierra, que al sólo contacto con su madre siente renovadas sus fuerzas, también la filosofía de S. Tomás, se vigoriza constantemente al contacto con el ser y sus principios, que la organizan y la sostienen. En éstos encuentra siempre los "viejos" e inmutables principios para cosas nuevas. "Nova et vetera". El tomismo posee la eterna juventud del ser, siempre perenne, que, aunque aplicado y embebido en el orden material, lo rebasa trascendiendo con él también espacio y tiempo.

Contraponer estas dos actitudes ontológica y trascendente y anti-ontológica e inmanente, la de la filosofía tomista y la de la filosofía moderna, respectivamente, con el fin de poner de manifiesto con el parangón crítico la ventaja y la verdad de aquella sobre la desviación fundamental de ésta, es el fin que nos ha guiado en las diversas oportunidades en que fueron compuestas estas páginas. Séanos lícito insistir en que no pretendemos negar ni valor ni inteligencia ni sinceridad ni mucho menos originalidad a cuantos están colocados en la posición que impugnamos como radicalmente equivocada. Si así no fuera, ni valiera la pena de ocuparse de ellos. Pero, preciso es confesarlo bien alto,

la norma suprema de valoración filosófica no es ni la inteligencia, ni siquiera la sinceridad ni mucho menos la originalidad, sino única y exclusivamente la verdad. Y la verdad de que es depositario substancialmente el tomismo, esa filosofía por tanto tiempo despreciada porque se la desconocía en su vitalidad y actualidad perenne recibida del ser en que se entronca, es la que quisiera poner aquí en claro, ante todo en su actitud inicial y en el espíritu que la informa y anima en todos sus ulteriores desenvolvimientos. Puestos a elegir en los umbrales de la filosofía: *con o contra el ser* y, en última instancia, con o contra el Ser, queremos poner de manifiesto y hacer ver que sólo la primera actitud es la *realmente posible y verdadera y hasta la únicamente pensable* (no todo lo que se afirma, decía Aristóteles, se puede pensar), la única que salva la inteligencia y la vida espiritual del hombre del error y de la contradicción, de la ruina moral y del nihilismo.

Contra la actitud agnóstica —a las veces envuelta en un academismo "elegante"— proclamamos con energía el valor y los derechos inalienables de la objetividad de la inteligencia y la raigambre ontológica y trascendente, que vivifica y da sentido y robustez a toda nuestra vida espiritual, la cual, arrancada de este su objeto constantemente fecundante y encerrada en la lobreguez y pobreza radical de su inmanencia, como pretende la filosofía moderna, se esteriliza en inútiles análisis —que ni siquiera sentido tienen sin el ser— se consume de inanición y muere devorada por una constante contradicción a que se la somete al obligarla a pensar y formular su idealismo inmanentista mediante

conceptos válidos por el preciso ser que pretenden negar, y estructurando normas autónomas práctico-morales del bien y del mal con juicios tomados subrepticiamente de las exigencias ontológicas del bien.

Sé que para muchos tamaña pretensión será tildada de petulante y atrevida. ¡Hablar de verdad en filosofía! Pero la verdad existe y alcanzarla y manifestarla constituye la finalidad suprema de toda filosofía que no ha perdido aún la conciencia elemental de su propio destino. El filósofo tomista, por eso, hace de la verdad el fin de su vida —hasta de su vida eterna— y debe decirla siempre "oportune et importune", no para herir los espíritus de los que estando frente a él son, a pesar de todo, sus hermanos destinados a la posesión de la misma verdad, y a quienes no niega ni la inteligencia ni la sinceridad; antes, por el contrario, para ofrecer generosa y humildemente la luz que ilumina el camino y conduce hasta la Verdad a las almas de buena voluntad, que, como él mismo, en sus inquisiciones filosóficas buscan ante todo y sobre todo y con toda su alma esa misma Verdad.

Seminario Arquidiocesano "S. José". La Plata, fiesta de la Transfiguración del Señor, agosto 6 de 1940.

CAPITULO I

CARACTERIZACION CRITICA DE SUS POSICIONES FUNDAMENTALES 1) GNOSEOLOGICO-METAFISICAS Y 2) PRACTICO-MORALES (*)

SUMARIO ANALITICO: I. POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA Y DE LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA. — 1. El método y la noción de conocimiento cartesianos encierran a la filosofía moderna en la inmanencia. — 2. Progreso del subjetivismo en el agnosticismo crítico de Kant. — 3. La trascendentalidad pura del idealismo, término lógico del pensamiento cartesiano a través de Kant. — 4. El empirismo llega a la misma conclusión agnóstica del idealismo por el camino inverso: deprimiendo y diluyendo la inteligencia al privarla de su objeto específico. — 5. El movimiento fenomenológico y existencialista recae en la inmanencia subjetivista contra la que se levanta. — 6. La filosofía moderna también pretende estructurar con independencia del ser, el orden práctico. — 7. El desdoblamiento irracional de la filosofía moderna tampoco trasciende la subjetividad. — 8. La actividad espiritual del hombre, desarticulada del ser, conduce necesariamente al antropocentrismo trascendental panteísta.

II. CRITICA TOMISTA A LA FILOSOFIA MODERNA. — 9. La actividad de la inteligencia es imposible e inexplicable sin el ser trascendente y sin el ser de Dios. — 10. El hombre no posee otro camino más que el de su inteligencia para llegar al ser. — 11.

(*) Conferencia pronunciada en "Amigos del Arte" el 23 de noviembre de 1939, en ocasión de la "Muestra Bibliográfica de la Filosofía Católica y su posición dentro de la Filosofía Universal", organizada por las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo "S. José", de la Compañía de Jesús (S. Miguel).

Tampoco la actividad práctica se explica sin el ser o bien trascendente a ella. — 12. Finitud y dependencia del ser humano respecto al Ser de Dios. — 13. *Conclusión*: por su ser y actividad el hombre depende de Dios. — Contradicción de la filosofía moderna en este punto.

III. POSICION DE LA FILOSOFIA TOMISTA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFIA. — 14. Toda la actividad de la inteligencia sometida y determinada por el ser y, en última instancia, por el Ser divino. — 15. El modo y perfección del conocimiento está determinado por el ser que conoce. — 16. A través del conocimiento del ser extramental y del modo de alcanzarlo, la inteligencia llega a esclarecer su propio ser y el ser humano. — 17. Alcance ontológico de la voluntad. Su objeto formal es el Bien en sí, Dios. — 18. Ultimas causas extrínsecas del ser y de la actividad trascendente del hombre. — 19. El orden moral se estructura también con carácter ontológico. — 20. Por su inserción en el ser, el hombre es capaz de una integración en el orden sobrenatural. — 21. *Síntesis*: todo el valor de la filosofía de Santo Tomás se deriva de su estructuración total sobre el ser, así como la ruina de la filosofía moderna arranca de su desarticulación con él. — 22. *Conclusión*: por debajo de ambas posiciones corren, determinándolas, la concepción y espíritu individualista de la edad moderna, por una parte, y por otra la concepción y espíritu realista de humildad y olvido de sí de la edad medioeval.

INTRODUCCION

POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA Y LA DE S. TOMAS FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA

FRENTE a la realidad que se presenta ante nuestra conciencia, una de dos: o la aprehendemos simplemente en lo que es, o nos dirigimos activamente a ella para adquirirla o realizarla de algún modo.

Actitud teorética y actitud práctica, realidad que entra en nuestra conciencia y actividad conciente que trasciende la subjetividad para actuar en la realidad, son los dos movimientos fundamentales de nuestra vida espiritual, inteligencia y voluntad, que plantean los dos grandes y últimos problemas de la filosofía: 1) ¿Qué es la realidad y qué penetración tiene mi conocimiento en ella? 2) ¿Mi actividad práctica trasciende la inmanencia subjetiva para enraizarse en el ser extramental, y bajo qué norma y dirección debe actuar en él para desarrollarse y constituirse humanamente buena? Ahondando más profundamente, cuando la filosofía logra centrarse en su único verdadero objeto, ambos problemas se unifican en una sola meditación fundamental sobre el ser y sus exigencias, tal como acaece, según veremos, en la Filosofía de S. Tomás.

Toda la filosofía no es sino la inquisición de la respuesta última a estos dos problemas fundamentales gnoseológico-metafísico y práctico-moral.

El problema del ser y del valor del conocimiento están íntimamente trabados y forman en realidad un único problema. Determinar la estructura del ser en sí es señalar a la vez el alcance de la órbita del conocimiento, y viceversa no podemos precisar el valor de nuestra inteligencia sin referirnos al ser como a su objeto, sin determinar su penetración más o menos honda en los estratos de este ser. Metafísica y gnoseología, estudio del ser y de la capacidad del conocimiento para captarlo, son, por eso, dos problemas solidarios, constituyen en última instancia un único problema; y la suerte del ser —la historia de la filosofía está

ahí para confirmarlo— corre pareja con la de la inteligencia, comiéncese por uno o por otro la indagación crítica. Tenemos, pues, planteado el primer problema general de la filosofía: el gnoseológico-metafísico, problema teorético o de *contemplación* y penetración en el ser en lo que él es, y de *justificación* crítica de la legitimidad y valor del medio para llegar a obtenerlo sin ilusión ni deformación.

Pero frente al ser el hombre no sólo contempla, también obra. El ser se presenta a él no sólo como algo que es sino que se inserta en su inteligencia para imponer a la actividad práctica humana, a su voluntad, sus exigencias, su *deber ser*. En el primer caso nos encontramos ante el problema de la captación del ser, ante la cuestión de si la inteligencia realmente toca y alcanza al ser sin modificarlo, y el valor del conocimiento dependerá precisamente de que puede adentrarse en sus entrañas ontológicas y ver lo que él es, sin deformarlo con su acción noética. En el segundo, en cambio, se trata del alcance del obrar humano sobre el ser y de las imposiciones que éste ejerce sobre aquél, de la realización y modo de realización que el ser exige a la actividad práctica del hombre, en una palabra, del problema del *deber ser*. Problema de captación del ser, el uno, problema de realización del ser conforme a la proyección de sus exigencias, el otro, problema teorético y práctico, tales son los dos grandes temas que han constituído siempre y siguen constituyendo el objeto de la meditación filosófica de los hombres de todos los tiempos.

Frente a estos dos problemas, que abarcan toda la filosofía, una de dos: o el hombre acepta el ser y sus

exigencias, se somete al ser trascendente, y en definitiva al Ser, en el orden del conocer y del obrar, y su vida se esclarece entonces como un movimiento de un ser finito abierto a la trascendencia y dirigido a la posesión del Ser infinito por su inteligencia y voluntad, o, por el contrario, vaciándose del ser de fuera y de dentro, en un esfuerzo titánico, aunque realmente irrealizable, intenta encerrarse en su inmanencia pura para proyectar fenoménicamente en su seno el objeto de su conocimiento y las imposiciones y normas de su actividad práctica. En el primer caso, estamos frente a la actitud filosófica realista metafísica en el orden teorético, heterónoma en el orden práctico, del tomismo; en el segundo, frente a la posición subjetivista y panteísta en el orden especulativo, y autónoma en el orden moral, de la filosofía moderna. Filosofía abierta y estructurada toda ella en el ser así en el orden teorético como en el práctico, en un caso, y filosofía vacía e independiente del ser en ambos planos, en el otro, filosofía de la trascendencia y de la inmanencia, caracterizan y encarnan el espíritu de dos posiciones antagónicas: el realismo intelectualista tomista de sometimiento al ser y en definitiva al Ser Divino, y, por eso, teocéntrico; y el idealismo inmanentista y panteísta, desdoblado casi siempre en irracionalismo fideísta, del pensamiento moderno y contemporáneo y, por eso, antropocéntrico.

Poner en relieve estas dos actitudes, estos dos espíritus que informan la filosofía moderna y la de S. Tomás frente al ser, a través de los dos grandes problemas gnoseológico-metafísico y práctico-moral en que ella se bifurca, con las consideraciones críticas que ambas nos merecen, es el tema de mi conferencia.

I

POSICION DE LA FILOSOFIA MODERNA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS ENUNCIADOS

1. — Tomando, un poco convencionalmente, el sistema de Descartes como punto de arranque de la filosofía moderna, su "*cogito*" introduce en el orden gnoseológico-metafísico una innovación tanto en el método como en la noción misma de conocimiento, que pesa y desarrolla sus consecuencias a través de todo el pensamiento posterior a él.

Al plantearse el problema crítico, Descartes adopta el método de la duda universal (1). En un esfuerzo real y vivido comienza dudando del alcance real de todos los conocimientos aún de los más evidentes e, implícitamente al menos, del valor de la misma inteligencia. A solas, encerrado con la propia inteligencia, a la que en su esfuerzo —realmente irrealizable, según veremos— ha procurado desconectar del ser, sin comunicación alguna *de jure* con la realidad, el filósofo francés entabla con ella el diálogo del *Cogito* acerca de si puede él subsistir sin aquélla (2). En la inmanencia de la conciencia pura se decide la suerte del *ser,* que aguarda *afuera* la sentencia final del *cogito,* quien decidirá de su vida o de su muerte. *De hecho* y pese al método adoptado que

(1) Cfr. "Discurso del Método", 4ª parte, y nuestro artículo "Reflexiones sobre el "Cogito" cartesiano", en el volumen "Cartesio" publicado por la Universidad Católica de Milán el año 1937.

(2) Cfr. lugar y artículos citados. Ver también nuestro artículo "Un centenario trágico" en "Criterio" Nº 481 del año 1937. Bs. As.

invalidaba de antemano todo reencuentro con el ser del que la inteligencia inicialmente se había *de jure* despojado, la sentencia no es adversa a la realidad y pronto, por un proceso deductivo rápido de tipo matemático, la realidad vuelve a incorporarse al sistema metafísico de Descartes (3). Sin embargo y a pesar de las conclusiones realistas de su autor, esa consulta previa y decisión del alcance real del *cogito* en la pura inmanencia, señala un cambio radical de posición frente a la filosofía tradicional, que caracterizará todo el pensamiento filosófico posterior a Descartes: *no es el ser quien determina a la inteligencia y su obra* sino viceversa es la inteligencia quien desde su inmanencia gobierna y dictamina sobre el ser. De hecho vemos cómo en Descartes es ella la que al conjuro evocador de sus deducciones de tipo matemático va haciendo surgir los diferentes sectores de la realidad, sin excluir al mismo Dios, del abismo de la duda, a que al comienzo habían sido arrojados más allá del alcance del pensamiento. El ser queda desde entonces subordinado a la inteligencia y subsiste por la decisión de aquella. La supremacía del ser y de la trascendencia se ha trocado en supremacía de la inteligencia y de la inmanencia (4).

Pero hay en Descartes una innovación tan profunda y grave como su método. Al admitir la posibilidad de un pensamiento vacío de realidad, el conocimiento ha dejado de ser la identidad intencional del pensamiento y del ser, tal como lo había sostenido la filosofía tomista ajustándose al hecho mismo del conocimiento, para con-

(3) Cfr. nuestro trabajo "El espíritu de dos filosofías (S. Tomás y Descartes)" en "Estudios". Agosto, 1937. Bs. As.

(4) Ver nuestros trabajos citados.

vertirse en una *copia o imagen* suya, con el consiguiente pseudo-problema crítico del "puente" entre pensamiento y ser, irresoluble desde que se plantea, que ha constituído la obsesión de la filosofía moderna. Con semejante noción del conocimiento Descartes introduce subrepticiamente desde el comienzo la solución idealista, de la que escapa él contra toda lógica, pero que no hará sino desenvolverse y afianzarse a través de la historia del pensamiento filosófico moderno. En efecto, si el pensamiento es una copia o representación de los objetos, ¿cómo podremos saber jamás si ella es o no conforme con éstos? El medio para discernirlo habría de ser un conocimiento radicalmente incapaz de evadir la inmanencia. Ni el recurso a la existencia y veracidad divinas —verdadero deus ex machina del realismo cartesiano— puede conducir al filósofo francés a restablecer el valor ontológico del conocimiento; porque, rotas las amarras con el ser en la noción misma del conocimiento, es inútil forcejear por escapar luego al idealismo subjetivista: con la reducción del pensamiento a la inmanencia no podemos franquear la subjetividad, y el acceso al Ser trascendente de Dios es imposible. Todo el movimiento de la inteligencia no logra ir más allá de sí misma y sus conclusiones quedan reducidas a proyecciones dentro de la propia inmanencia, las cuales jamás podrá saber aquélla si se conforman o no con el ser trascendente (5). Desde este momento, la inteligencia queda *de jure* encerrada en su inmanencia, sin medio alguno de evadirla y para ponerse en comunicación con la realidad extra-

(5) Cfr. E. Gilson: 1) "Le realisme Méthodique". Tequi. París. Ver sobre todo, p. 87 y sgs. y 2) "Realisme Thomiste et Critique de la connaissanse". Vrin. París, 1939.

mental. Objeto y sujeto son dos términos de una relación puramente subjetiva. Es inútil buscar en el seno del pensamiento el ser trascendente, del que previamente se lo había despojado.

Tanto por su método crítico como por su noción del conocimiento, la suerte del realismo queda decidida en el "*cogito*" de Descartes para toda la filosofía moderna. En el método y estructura del conocimiento cartesiano la filosofía moderna se juega y pierde para siempre al ser a cambio de una exaltación desorbitada de la inteligencia, que en realidad termina arruinando también a ésta, como tendremos luego ocasión de señalarlo.

2. — Los filósofos que siguen a Descartes no harán sino desenvolver las consecuencias, poniendo en evidencia la virulencia idealista de sus premisas.

Kant acentúa con más profundidad de análisis la posición inmanentista de Descartes, que venimos señalando como la nota específica de la filosofía moderna (6). La *objetivación,* lejos de ser un efecto del ser que ilumina con su verdad la inteligencia, es el resultado de la actividad *a priori* de las categorías. El objeto no es el ser en sí alcanzado por la actividad de la intencionalidad trascendente de la inteligencia, antes al contrario está él constituído por una proyección subjetiva trascendental. Con razón comparaba Kant su innovación con la revolución coopérnica: no es la inteligencia la que gira en torno al ser, son las realidades metafísicas del

(6) Cfr. "Crítica de la Razón pura". Trad. de García Morente. 2 t. (incompleta). Suárez, Madrid, 1928; y "Critique de la Raison pure". Alcán. París, 1927. "Critique de la Raison practique". 5ª ed. francesa. Alcán. París, 1921.

mundo, del yo y de Dios las tributarias de la actividad trascendental del espíritu. Sabido es, en efecto, que la conclusión final de la "Crítica de la razón pura" es la constitución del objeto en nuestra inmanencia por el juego de las normas *a priori* de la sensibilidad y de las categorías, también puramente formales, del entendimiento aplicadas al mínimo y problemático dato empírico pasiva pero subjetivamente experimentado por nuestra sensibilidad. Conocer no es ir a la realidad, identificarse intencionalmente con ella, es elaborarla de acuerdo al puro funcionamiento *a priori* de que está dotada nuestra conciencia trascendental, sobre una base de experiencia sensible, la cual a su vez no es sino un conjunto de datos registrados y constatados en el sujeto, que sospechamos tan sólo provenientes de una causa trascendente; ya que para saberlo con certeza necesitaríamos echar mano del principio de causalidad, que también actúa bajo la acción de un *a priori* trascendental. Las categorías aristotélico-tomistas como constitutivos supremos del ser, que la inteligencia *descubre* en la realidad, han sido llevadas por Kant al seno mismo de la inmanencia de la unidad subjetiva (*apercepción*), desde donde se proyectan hacia afuera constituyendo el objeto empírico, objeto de las ciencias ([7]). Más allá de esta función intelectual objetivadora del fenómeno se sitúa el noumenon, la cosa en sí: el mundo, yo y Dios, que dirigen y aúnan la acción de las categorías, condicionando los objetos empíricos, pero que a su vez son incondicionados en sí mismos. Aunque Kant no

([7]) Cfr. nuestro trabajo: "Las categorías de Kant y de Aristóteles". En la revista "Estudios". Enero de 1939. Bs. As.

niegue la realidad y aunque parece no haberla puesto jamás en duda de hecho (como lo confirmaría su mismo esfuerzo por rehabilitarla de algún modo *de jure* por la vía irracional), sin embargo, la declara incognoscible, ni aceptable ni rechazable de derecho, colocada más allá del alcance del conocimiento válido de los fenómenos. Las ideas metafísicas no tienen contacto alguno con la realidad, están constituídas en la pura inmanencia de la conciencia por un juego libre de categorías, como tres focos ideales que sostienen y aúnan el mundo de los fenómenos, pero sin soporte alguno ontológico. De ahí el agnosticismo final de la "Crítica de la razón pura".

3. — El desarrollo lógico del pensamiento kantiano lo llevan a cabo sus sucesores Fichte, Schelling y Hegel en el idealismo trascendental. Declarada incognoscible la cosa en sí, reducido el contenido objetivo del fenómeno a una pura impresión pasiva de la sensibilidad y estructurado el conocimiento mediante la superposición de formas en la pura inmanencia, ¿con qué fin y con qué derecho conservar el ser extramental incognoscible, una vez aislados en la trascendentalidad pura, rota toda posibilidad de comunicación con él por el conocimiento?

De este modo, mediante el desarrollo de sus virtualidades, el pensamiento cartesiano pasando por Kant es conducido al idealismo absoluto trascendental del siglo pasado, renovado contemporáneamente por Gentile y Croce en Italia y Weber y Brunschvicg en Francia, en el cual el propio sujeto es vaciado de su ser y personalidad para ser integrado como *apercepción* pura o

centro trascendental de categorías en el espíritu e idea absoluta.

En esta última etapa del pensamiento cartesiano se ha procurado cerrar todos los resquicios por donde el ser pudiera invadir la subjetividad pura y *de jure* (*de hecho* es imposible) se ha intentado diluirlo en la trascendentalidad absoluta.

4. — No otro es el espíritu que anima la corriente del empirismo iniciado en el renacimiento por el mismo Descartes (no olvidemos que en el sistema cartesiano no es posible señalar diferencia alguna entre sensación e idea, siendo ambas producto de solo el alma) y Bacon y continuada por Locke, Berkeley y Hume, y retomada en el siglo pasado por S. Mill y el positivismo de Comte. Al negar el valor del objeto de la inteligencia como esencialmente superior al de la experiencia y detenerse en los datos empíricos, el empirismo perdía el contacto con el ser extramental, se privaba de la única facultad capaz de justificar el valor ontológico del conocimiento y se confinaba de antemano al mundo de los fenómenos como pura impresión subjetiva.

El empirismo, negando el valor de la inteligencia y privándose del ser, y el racionalismo, exaltándola por sobre su objeto y dándole la hegemonía sobre el ser, llegan ambos a la misma conclusión agnóstica y subjetivista del conocimiento.

5. — La filosofía contemporánea en su movimiento más significativo, el de la fenomenología y existencialismo, se caracteriza por una reacción contra el subje-

tivismo trascendental, que así en el orden teórico como en el práctico ha conducido al pensamiento a un relativismo absoluto y a una contradicción interna, que lo despedaza constantemente en su estructura misma, al tener que tomar del realismo los elementos con que expresar y defender el idealismo, según veremos luego.

La escuela fenomenológica redescubre la intencionalidad de la actividad espiritual humana, así como la existencialista la contingencia del hombre en su ser temporal en las cosas.

E. Husserl ([8]) fundador de la escuela, aplicado al estudio de la actividad especulativa de la inteligencia, ha caracterizado la inmanencia pura de la conciencia como *intencionalidad,* como esencial movimiento a un *objeto,* a algo que no es ella y que se le impone como una resistencia, como una esencia. Después de vaciar la conciencia de todo contenido objetivo y de todo ser subjetivo, queda un residuo mínimo que caracteriza y constituye la conciencia: *un ir al objeto.* El idealismo que parte del puro pensamiento para proyectar luego su objeto, dice Husserl, comienza desconociendo y deformando el hecho mismo del conocimiento. Con ello, Husserl y su escuela, siguiendo a Brentano, ha redescubierto una gran verdad de los escolásticos: la intencionalidad de la conciencia, ha vislumbrado el movimiento esencial de la inmanencia hacia la trascendencia, movimiento que no tiene sentido sino por ésta, ha llegado a las puertas de la afirmación de que el ser es quien determina, dirige y prima sobre la inteligencia. Pero en

([8]) Cfr. "Investigaciones lógicas". 4 t. Edic. de la Revista de Occidente. Madrid, 1929. "Meditations cartésiennes". Colin. París, 1931. "Ideen zuiner reinen Phänomenologie...". 3ª ed. M. Niemeyer. Halle. 1928.

un exceso de escrupulosidad acaba él mismo cayendo en el defecto de sus adversarios: atenta contra el hecho mismo del conocimiento tan laboriosamente reconstituído en su auténtica realidad experimentada, y cree poder y deber distinguir entre objeto-fenómeno y objeto-ser extramental, reteniendo el primero y "poniendo entre paréntesis" al segundo. Al aplicar al ser su célebre ἐποχή, da un paso en falso, ya que un objeto sin ser no tiene sentido, es impensable y se diluye aún como puro objeto ([9]). En sus últimos pasos Husserl recae en la inmanencia trascendental del idealismo que atacaba. Su sistema que parecía llamado a salvar la filosofía moderna sacándola del punto muerto en que había caído, al insertar de nuevo el pensamiento en su auténtico y fecundo objeto ontológico, desde que arranca y separa del ser, que la alimenta, la intencionalidad del pensamiento, recae en la noción cartesiana del conocimiento, confinándola nuevamente al reducto de la inmanencia trascendental. Es inútil buscar en la inteligencia, así sean prolijos y meticulosos los análisis, el ser de que previa y arbitrariamente se la ha despojado con una noción deformada del conocimiento, que hemos visto pesar en la filosofía moderna desde Descartes. De este modo Husserl dilapida en la inmanencia su precioso redescubrimiento, y una de sus últimas obras "Meditations cartesiennes" (hasta el título nos lo indica), nos lo muestra confinado ya enteramente en el idealismo trascendental. ¡Tan hondo ha penetrado este espíritu de la filosofía moderna, que alcanza aún a aquéllos que se han levantado contra él!

([9]) Cfr. J. Maritain: "Degrès du savoir". 1ª edic., p. 195 y sgs. Desclée de Brouwer. París, 1932.

No otra es la suerte del "ser en las cosas" del existencialismo de Heidegger ([10]), que a más de la vía inválida del irracionalismo por donde pretende descubrirlo, y por eso mismo, es reabsorbido en última instancia por la pura inmanencia existencial.

6. — La actitud y espíritu de la filosofía moderna en el orden práctico-moral y cultural responde con toda lógica al del plano especulativo. Frente a la filosofía antigua, que alimenta todo el orden práctico y moral con la savia del ser y de sus exigencias, frente al "heterenomismo" medioeval, la filosofía moderna se esfuerza por elaborar una moral independiente del orden real, un " autonomismo" ético de la pura inmanencia, al margen de las contingencias y de la suerte que puede correr la metafísica. Como en el orden especulativo pretende liberar a la inteligencia del ser, también en el orden práctico procura liberar a la voluntad de las exigencias ontológicas de fines o bienes y de toda ley moral objetiva estructurada sobre éstos. Por lo demás, esta posición de la filosofía práctica está determinada por la especulativa y es solidaria de ella. Siempre —y sería fácil demostrarlo toda concepción teorética desemboca en una filosofía práctica, así como ésta encierra inevitablemente una filosofía especulativa. Separada del ser de la inteligencia, también la voluntad queda privada de su objeto trascendente, del bien o fin que no es sino el ser en cuanto apetecible. Como en el plano especulativo la inteligencia crea fenoménicamente su

([10]) Cfr. "Sein und Zeit", 4ª ed. M. Niemeyer. Halle, 1935; y Gurvitch: "Las tendencias actuales de la Filosofía alemana". Losada, 1939. Buenos Aires.

objeto, sucedáneo del ser, no de otra suerte la voluntad y la emotividad en el plano práctico artístico y cultural es la fuente originaria de la ley moral y de los "valores" que rigen la conducta humana.

El imperativo categórico de Kant no es sino la aplicación de una forma pura de la voluntad creadora: *la ley* con su obligación, a un contenido empírico: *la máxima*. Ley y máxima constituyen el juicio sintético a priori de la razón práctica, análoga en este sector al de la razón especulativa. La voluntad no recibe sino que es fuente creadora de la ley. En cuanto a los "postulados" de la razón práctica —anticipo de la doctrina de los valores— no llegan ni pueden constituirse como cosa en sí absolutamente, sino sólo con relación a nuestra acción que *necesita* suponerlos así para determinarse. Aunque no sabemos si Dios, la libertad y la inmortalidad existen o no (conclusión agnóstica de la "Crítica de la razón pura"), sin embargo, debemos *suponerlos* existentes, *para nosotros existen* desde que sin ellos es imposible *nuestra* acción moral. Tal es el alcance relativista de los postulados de la "Crítica de la Razón práctica".

Así como Husserl en el orden especulativo redescubre la intencionalidad de la inteligencia haciendo ver cómo es imposible un pensamiento sin objeto distinto de él, también en el orden práctico la misma escuela fenomenológica, representada principalmente por Max Scheler y N. Hartmann, ponen de manifiesto los "valores" que gobiernan y dirigen la voluntad. Y si bien es verdad que sus autores hablan de la objetividad, universalidad y hasta de la trascendencia de los valores

como esencias alógicas que no dependen de la voluntad ni de la subjetividad, sin embargo, conviene no engañarse con semejantes expresiones. Ocurre con estos "valores" lo que con los "objetos" de Husserl: que en última instancia son proyección objetiva de la misma inmanencia. Los valores, enseña Max Scheler, no son sino la objetivación emocional, y como tal impensable, la proyección de los *a priori* materiales, es decir, con contenido, de la emotividad. El valor no es algo realmente independiente de la emotividad inmanente, que desde su trascendencia inmutable gobierna la actividad práctica: en última instancia, no es sino un producto de la subjetividad, cambiable, por ende, como ésta. Como Husserl en el orden teórico, Max Scheler y Hartmann en el orden práctico no logran evadir los límites de la inmanencia y son tributarios, en definitiva, del espíritu subjetivista de la filosofía moderna, contra el cual inicialmente se levantaron.

Otro tanto ocurre en el orden del arte y de la cultura, en general, que se pretende estructurar con independencia del ser trascendente en la pura inmanencia del "espíritu objetivo". ([11])

7. — La filosofía moderna, que se esfuerza por desarticular la inteligencia y la voluntad del ser extramental negando alcance ontológico a su acción puramente inmanente, se empeña, por el contrario, en llegar a la realidad por un camino irracional. Nos acabamos de referir a los valores, esencias alógicas, objetivas y tras-

([11]) Cfr. nuestra obra próxima a aparecer: "Los fundamentos metafísicos del orden moral", c. IV, parágrafo II y III.

cendentes, que según Max Scheler serían captadas inmediatamente por la emotividad: al valor no se lo piensa, se lo siente. Su objetividad impensable es intuitivamente alcanzada por la emotividad. Llegan, por consiguiente, a la persona por la vía irracional.

Nada más frecuente en la filosofía contemporánea que la separación absoluta entre el dominio metafísico, vedado para una inteligencia incapaz de alcanzarlo, y el dominio ético-religioso de realidades captables inmediatamente al margen de la actividad mental, por la emoción, los sentimientos, la "intuición", la fe ciega (que nada tiene que ver con la virtud cristiana de la fe) ([12]), etc. Kant con los postulados de la "Crítica de la Razón Práctica", Schleirmacher con el sentimiento religioso, William James, Bergson con la intuición antiintelectualista ([13]), Blondel con la acción ([14]), Kierkegaard, Unamuno ([15]), y últimamente Heidegger con el cuidado y la angustia ([16]) y G. Marcel con el ser tenido y amenazado ([17]), el inmanentismo y el fideismo irracionalista bajo todas sus formas no hacen sino pregonar (¡desde luego gracias a la denigrada inteligencia!) la captación irracional de la realidad inalcanzable por el camino del entendimiento. El agnosticismo de la inteligencia se desdobla de este modo en un irracionalismo fideísta o intuicionista de diversas tonalidades.

(12) Cfr. nuestro artículo "Irracionalismo" en la revista "Criterio", Nº 429, 1936. Bs. As.
(13) "L'evolution creatrice" 40ª Edic. Alcán. París, 1932.
(14) "L'action". 2 t. Alcán. París, 1936-1937.
(15) "Del sentimiento trágico de la vida". Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1937.
(16) "Sein und Zeit", antes citado.
(17) "Le monde cassé", Desclee de Brouwer, París, 1933; y "Etre et avoir". Aubier. París, 1935.

Claro que más que de un contacto con la realidad, se trata, según sus autores, de una *realización irracional* de ella, de una realidad en y para mí y no en sí, algo análogo a las funciones *objetivantes* de las categorías kantianas del entendimiento. En definitiva, que tampoco se trata de franquear la inmanencia para llegar al ser trascendente, sino de otro tipo de realización o creación irracional del ser en el seno de la propia subjetividad.

•

8. — El rompimiento con el ser extramental llevado a cabo por la filosofía moderna en todos los órdenes de la actividad espiritual: intelectual, moral y cultural, especulativa y práctica, tiende a independizar al hombre de toda sujeción para con el mundo ontológico reducido a una creación y proyección fenoménica de su espíritu. De allí nace la autonomía del hombre: en el orden especulativo respecto al ser y sus principios proclamando la independencia de la inteligencia frente a la verdad, en el orden moral respecto al bien y a la norma objetiva, y en el cultural frente a los objetos (valores y entes culturales) que sólo se sustentan por el "espíritu objetivo". Hegel que fundamenta sobre la contradicción la fecundidad dialéctica de la idea absoluta, y Nietzsche que exalta la vida contra el espíritu y proclama la independencia y hasta la guerra contra la verdad y el bien (objetos de la inteligencia y voluntad), son el término final y significativo del desenvolvimiento lógico del pensamiento moderno instaurado por Descartes.

En el orden teorético no es el ser que ilumina y dirige a la inteligencia, sino ésta quien gobierna y crea su objeto; en el orden moral no es el último fin o bien supremo y la norma consiguiente de él derivada, entroncados ambos en el ser, quienes regulan la moralidad de nuestros actos humanos, sino la voluntad (Kant) o los sentimientos con sus *a priori* (Meinong, M. Scheler) quienes crean de un modo irracional la ley y los valores reguladores de su propia conducta; y en el orden estético y cultural no se trata de informar a la realidad sensible de una perfección real en sí de belleza y de otros valores ontológicos, sino de una proyección del espíritu objetivo que se desdobla y encarna en ellos (Dilthey).

En todos los sectores nos encontramos siempre, en última instancia, con una filosofía antropocéntrica y panteísta. El hombre es el foco de proyección de toda realidad, de toda ley de actividad moral, de todo valor y cultura con absoluta independencia y autonomía de cualquier otro ser. El hombre queda constituído de este modo en un absoluto en sí, en un Dios que crea fenoménicamente en su inmanencia el propio mundo que habita, obra, piensa, quiere y siente.

Semejante autonomía que encierra al hombre a separarse de sí mismo de todo ser, sostén de sus actos, lo lleva lógicamente a separarse de sí mismo como ser, para no quedar sino con la pura conciencia de sí mismo, como una unidad trascendental de creaciones fenoménicas (*idealismo trascendental*) o como un foco de intencionalidades (*fenomenología*) o como un acto inobjetivante y función pura irracional de captación y realización de valores (*axiología*). Después de aniquilar el ser del mundo, el hombre acaba aniquilando su propio ser, se vacía a sí mismo para minimizarse en una pura inmanencia trascendental o en una persona de pura función actuante o en la pura "mismidad" volcada en el mundo, del existencialismo. El ser ha sido diluído por dentro y por fuera, *de jure* al menos. Este mundo inmanente es una línea divisoria que separa y aisla todo ser extramental e intramental, los cuales no son sino su propia creación fenoménica de dentro y de fuera. Desde entonces el acceso a Dios es imposible. Se ha roto el único puente que nos podía conducir a El: el ser. Más aún, el problema de Dios, el Ser Absoluto, hasta deja de tener sentido en una inmanencia pura despojada de todo ser. Todo idealismo —de ser él posible— que comienza siendo un ataque inmediato contra el ser circundante de nuestra experiencia externa e interna, acaba en definitiva siendo ante todo un ataque contra Dios.

Pero el hombre, pese a sus concepciones filosóficas, lleva la sed inextinguible de lo Absoluto, no puede prescindir y olvidar a Dios. Con la destrucción del ser se ha privado lógicamente del acceso a Dios, se encuentra a sí mismo como centro de los fenómenos de la propia conciencia así como de la proyección fenoménica del mundo exterior, se coloca a sí mismo en lugar de Dios. Toda la filosofía moderna está trabajada internamente por un ateísmo radical unido a un panteísmo o antropoteísmo trascendental, lógicamente por lo demás (y por eso insuperable, hasta tanto no se revisen y modifiquen los principios que lo han engendrado) desde que en el *cogito* de Descartes el hombre, al independizarse

y perder el ser, se situó en una posición *contra naturam*, según veremos enseguida. Porque no hay término medio: o se acepta el ser extramental y con él se llega necesariamente a un Dios trascendente distinto del hombre, con todas las consecuencias de una moral heterónoma de ley divina, o no se acepta y toda tentativa de acceso a él será irremisiblemente vana y estéril y llevará a la conclusión de un Dios dentro de la propia inmanencia, a un panteísmo trascendental antropocéntrico creador de los objetos especulativos y de las leyes y valores prácticos, tal como lo acabamos de señalar concretamente en autores y sistemas.

II

CRITICA TOMISTA A LA FILOSOFIA MODERNA ([18])

9. — Pero es el caso que *realmente* y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, el hombre no es Dios ni ente autónomo. El centro de gravitación del hombre, de toda su actividad y de todo su ser, está *esencialmente* fuera de sí mismo, en el ser trascendente y en última instancia en el Ser de Dios, en quien lógica y ontológicamente todo ser se sostiene en lo que es. El objeto del cual el hombre ontológicamente depende,

([18]) Para no recargar las páginas con excesivas notas, nos abstendremos de citar los pasajes de S. Tomás referentes a nuestra doctrina, tanto en este como en el siguiente párrafo.

que condiciona y determina toda la actividad de su inteligencia y provoca y sostiene todo el movimiento de su voluntad, es el ser trascendente y, en definitiva, el Ser de Dios. Tanto en la contingencia de su ser, insostenible en sí mismo sin el Ser necesario de Dios, como en la actuación de su inteligencia y voluntad sólo alcanzable con la posesión de su objeto: verdad y bien, que ellas no encuentran en sí mismas y hacia las cuales esencialmente se dirigen, el hombre aparece sostenido en lo que es y abierto y dirigido en su acción hacia el Ser divino, por el trámite del ser creado.

Todos los esfuerzos del filósofo moderno por independizar a su inteligencia y voluntad del ser, para luego independizarse a sí mismo del Ser de Dios, son por eso radicalmente estériles.

Sin un algo distinto de su acto, sin el ser, la inteligencia no puede conocer cosa alguna. El conocimiento aparece ante nuestra conciencia como apoyado y condicionado por el *ser* como su objeto (*ob-jectum, opuesto*), del que se distingue y al que se opone en el seno mismo de la identidad intencional de su acto, en que lo aprehende. El acto del conocimiento es, por eso, *imposible e impensable* sin el ser que lo condiciona y en quien se apoya. De aquí que el esfuerzo de toda la filosofía moderna por desarticular la inteligencia del ser es *imposible* y *contradictorio;* ya que todo él está realizado con juicios y raciocinios, es decir, con actos de la inteligencia que sólo tienen sentido y valen por el *ser* que expresan. "Todo intento de evasión de intervención de la inteligencia en la exposición o justificación de una verdad es absurdo, pues de lograrse, sólo se obtendría merced a

la actividad demostrativa de la misma inteligencia, o sea, mediante la auto-destrucción de semejante intento. Como el ave Fénix, la inteligencia revive del polvo de sus cenizas constantemente en todo ataque dirigido contra ella. Los golpes que el anti-intelectualismo de todos los tiempos ha asestado contra esta noble facultad, en tanto son certeros en cuanto vale la inteligencia que los dirige y los capta, y, por eso, de ser mortales para su existencia, sólo lo serían por la *vitalidad y valor* de la misma inteligencia" ([19]).

En cuanto a un objeto sin ser, según la concepción de Husserl, es impensable, se diluye aun como puro objeto en el seno de la inmanencia. ¿Qué cosa distinta y opuesta de nuestro pensamiento puede ser un objeto que no es algo en sí? Necesariamente tiene que identificarse con el mismo acto y entonces no puede oponerse a él y ser su *ob-jectum.*

La tragedia del pensamiento moderno tiene su punto de arranque en esta falsa concepción del conocimiento, que la aboca a problemas insolubles, por lo mal planteados, y la condena a una constante contradicción, como es la que encierra su anti-intelectualismo metafísico.

Por eso, si es verdad que es imposible demostrar el valor de la inteligencia, como cae de su peso (habría que presuponer ese valor al intentar demostrarlo mediante la intervención de la misma inteligencia), sin embargo, semejante demostración no es necesaria, ya que todo esfuerzo por negar o dudar del alcance ontológico del entendimiento sólo es posible gracias al ser que le da sentido.

"El alcance ontológico de la inteligencia se impone, pues, no sólo de *facto,* como pretende el relativismo antropológico, sino *de jure,* al justificarse con toda evidencia en una acto de reflexión crítica sobre la actividad intelectual. Toda filosofía, pues, aún la más crítica y rigurosa o es ontológica o no es nada. En efecto, la filosofía es un conjunto de ideas, juicios y raciocinios organizados en sistemas, los cuales, o quieren decir algo y tener un sentido y sólo lo tienen gracias al *ser* que expresan, o prescinden del ser y entonces no expresan ni pueden expresar nada. La filosofía, en definitiva, o es ontológica o no es nada, pese a las aseveraciones de quienes, usufructuando subrepticia y contradictoriamente al ser, dan sentido a sistemas antimetafísicos" ([20]).

10. — No sólo la inteligencia capta al ser, sino que sólo por ella podemos llegar a él. Sólo mediante la inteligencia el hombre puede salir de sí mismo a buscar el ser que lo perfeccione; y todo intento irracionalista en contrario es injustificable y vano. Si la voluntad y la emotividad logran llegar a su objeto es por la inteligencia que se lo proporciona. "Todas las tentativas hechas por Pascal, Schleirmacher, los modernistas y los inmanentistas y sentimentalistas de todos los tiempos y de todos los matices, así como los esfuerzos de Brentano, Meignong, Max Scheler, Hartmann, Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y Bergson, por otro camino, de descubrir en el hombre otra facultad que no sea la inteligencia, capaz

([19]) Cfr. nuestra obra cit. "Los fundamentos metafísicos del orden moral", c. I. n. 2.

([20]) Cfr. ibid.

de captar la realidad o los valores, no resisten a un análisis objetivo de la conciencia. Fuera de que esta captación, por ser *alógica,* a lo sumo sería *experimentable* por el propio sujeto y nunca *demostrable y expresable,* tampoco tenemos *experiencia* alguna de ella. La emoción, la sensibilidad, los deseos y tendencias podrán favorecer o entorpecer la visión del objeto por parte de la inteligencia, podrán aplicar o distraer a ésta de la aprehensión de aquél y dar una resonancia *subjetiva* de plenitud a la captación del objeto, pero la asimilación de éste, el contacto de la inmanencia con la trascendencia sólo se verifica en la *intencionalidad* de la inteligencia y sólo se reconoce en el juicio de ésta. Los sentimientos, emociones y los actos de la voluntad —es un hecho de nuestra conciencia— no crean ni proyectan, constituyéndolo, su objeto, ni mucho menos lo aprehenden; antes bien, presuponiéndolo ya presente en el espíritu por el conocimiento, se dirigen o se complacen en él. Primero es el objeto y su valor —ontológico, por ende— y sólo consiguiente a él el movimiento de apetencia o complacencia de las facultades volitivas, emotivas y sensibles. La realidad alógica, el valor, o como quiera llamársele, o es captado por la inteligencia y entonces es *ser,* o no y entonces, a más de ser inalcanzable para nosotros, su contextura íntima se diluye enteramente. Es evidente que en nosotros existe una actividad axiológica o de captación de valores, que no apreciamos ni es lo mismo para *nosotros* un veneno que un alimento, la verdad que el error, la belleza que la fealdad, lo bueno que lo malo. Pero esa actividad es de la inteligencia y, como tal, se apoya en la realidad. Es en las entrañas

mismas del ser, donde el entendimiento descubre los *valores,* que son bienes tan ontológicos como el ser, desde que están identificados con él. La voluntad y los sentimientos tienden y se complacen en ellos como en su bien específico; pero el bien está presente en el espíritu y desde allí puede llegar a las facultades dichas, gracias al acto de la inteligencia" ([21]).

11. — Por la inteligencia, por donde el ser entra e ilumina con su inteligibilidad a todo el hombre despertando su conciencia y sus facultades, la voluntad puede actuar y desenvolverse como tendencia hacia el bien o fin (ser en cuanto apetecible). Destituída de su objeto ontológico, el bien trascendente, la actividad de la voluntad, no de otra suerte que la de la inteligencia, no tiene sentido y es imposible. La voluntad —y proporcionalmente la emotividad, la sensibilidad, etc.— es una facultad ciega que no actúa sino ante la realidad que le es dada por el entendimiento bajo el aspecto de bien, de *ser* apetecible, que colma en cierta medida su apetencia.

Un análisis objetivo de la voluntad nos la presenta como abierta al bien en sí, a la felicidad. La voluntad apetece el ser que le presenta el entendimiento bajo el aspecto de bien. Y así como éste no conoce nada sino bajo la razón formal de ser, tampoco la voluntad apetece cosa alguna sino como buena, como ser apetecible. Lo que es el ser para el entendimiento es el bien para la voluntad. Como aquél no puede entender nada sino en cuanto entra y participa de la razón formal de ser,

([21]) "Fundamentos metafísicos del orden moral" antes citado, n. 4 del c. I.

tampoco la voluntad puede apetecer cosa alguna sino es ella un reflejo de su objeto formal, el bien. La libertad no versa sobre el objeto formal de la voluntad, no es para el bien, como tal, si no para *este o aquel* bien finito, que, precisamente por no realizar la plenitud del bien, no impone necesidad alguna a la actividad volitiva que lo rebasa.

Pero el bien no es sino el ser en cuanto apetecible. Lo que busca la voluntad es el *ser* que le falta. Ella busca fuera de sí misma, en la perfección de un ser, colmar la plenitud de que carece y que condiciona su movimiento trascendente.

Como el entendimiento y a través de él, que la mueve presentándole su objeto —(el ser en quien se realiza la noción de bien)— el movimiento de la voluntad es ininteligible e imposible sin el ser que no es ella, y, en última instancia, sin el Ser infinito. Mediante la inteligencia, la voluntad se inserta desde el primer momento en el ser trascendente como actuación de su potencia.

Como en el orden especulativo no basta un "puro objeto" sin ser (Husserl) para provocar y sostener la actividad del entendimiento, tampoco en el de la voluntad basta un "puro valor" vaciado de bien o fin para provocar el movimiento de su apetencia. Todos los sutiles análisis y jerarquía de valores cuidadosamente elaborados por Scheler y Hartmann, sólo se sostienen con la confortación de la noción de valor con la de bien, vale decir, mechando de alcance ontológico y consiguientemente inteligible, la noción de valor. La voluntad va hacia el bien que le presenta la inteligencia, o

sea al ser como perfección ontológica suya. Porque según dijimos, la voluntad no apetece su objeto sino mediante la intervención de la inteligencia. Sólo por la compenetración y subordinación del entendimiento, la voluntad logra ponerse en contacto con su objeto. Precisamente por haber desconocido esta verdad revelada por un riguroso análisis psicológico y por haber desvinculado la voluntad de la inteligencia, la filosofía moderna ha caído en el error del irracionalismo, otorgando a la voluntad y aun a la emotividad y sensibilidad un contacto inmediato y aprehensión directa de la realidad, que realmente no poseen.

Ahora bien, estando todos los actos espirituales del hombre sostenidos y dirigidos hacia el ser trascendente, es inútil insistir en que tampoco su actividad técnica y artística y, en general, cultural se desarrollará sino con un sentido y en un plano decididamente ontológico.

12. — Finalmente, si la actividad intelectiva y volitiva, y, en general, de todas las facultades humanas aparecen dirigidas y gobernadas por el ser, si ellas encuentran su término final y centro de gravedad intencional fuera del hombre mismo en un ser que las trasciende, y, en definitiva, en el Ser absoluto e incondicionado, es precisamente porque el hombre *como ser,* en sí mismo, no es absoluto, no tiene su última razón de ser y existir en sí mismo sino en Dios, depende de otro Ser, del Ser divino, en último término. De este modo llegamos al último reducto en que se esconde el error fundamental de la filosofía moderna.

No sólo en sus actos sino también y ante todo en su propio ser, el hombre aparece todo entero determinado y sostenido por otro Ser. El hecho mismo de necesitar salir de sí para actuar su actividad psíquica de conocer, querer, etc., apoyándose en un ser que la trasciende, nos está indicando la indigencia y limitación del hombre, quien por eso mismo no *es* el ser sino que *tiene* el ser, no es por sí mismo sino por Dios. De tener por sí mismo la existencia sería simplemente su existir, y como tal no podría tener limitación alguna ni necesidad, por ende, de ir a buscar fuera de sí el objeto de sus facultades, sería infinito, Dios. La limitación del ser implica la recepción de la existencia, de un modo preciso y limitado, en una determinada esencia. Toda la limitación e indigencia del ser trascendente que implica la actividad humana tiene su fuente originaria en la finitud y contingencia de nuestro ser.

Si el hombre es un ser limitado, como lo indican la dependencia de sus actos del ser extramental, la limitación esencial de todo su obrar y la imperfección y miserias de todo género de su naturaleza, señal es evidente de que su ser ha sido determinado en su existencia por otro ser, en definitiva, por el Ser *a se* y necesario.

La finitud del ser humano, su condición de creatura esencialmente dependiente de Dios es la raíz ontológica de toda su indigencia y de su movimiento hacia la trascendencia del ser como hacia la plenitud de su propia existencia.

13. — Por todos los caminos, tanto por el de su inteligencia, de su voluntad y demás facultades, como por

el de su mismo ser, el hombre va a desembocar a Dios, como al fundamento ontológico supremo y trascendente en que se sostiene y que le da sentido; aparece como la finitud y la contingencia apoyada, en lo que es y en su perfeccionamiento, en la infinitud del Ser necesario, con cuya posesión tan sólo puede lograr definitivamente su propia plenitud.

De ahí la ininteligibilidad y contradicción permanente a que la filosofía moderna ha conducido al hombre al pretender cortarle su comunicación y dependencia del ser trascendente tanto en el orden de su propia substancia como en el de su actividad. Encerrado en sí mismo, como algo primero e independiente, comienza por *no poder obrar* y acaba *por no poder ser. Lógicamente se le inhibe primero para aniquilarlo después.* Toda evasión de esta conclusión destructora sólo se alcanza sometiendo al hombre a una contradicción permanente: pretendiendo conservar una actividad intelectual y volitiva sin un objeto trascendente y una pura inmanencia sin ser, y todo ello sin el Ser divino, su última indispensable Causa y Razón de ser. El hombre no es el centro de su actividad, como no lo es de su ser. Todo intento en contrario termina lógica e irremisiblemente en el aniquilamiento de su ser y de su actividad. El hombre o acepta ser la creatura de Dios con su esencial y absoluta dependencia de El que la sostiene en su ser y en su actividad, o acaba lógicamente en la nada.

En el fondo de la actitud de la filosofía moderna tropezamos con un pecado de orgullo (¡que hace tan difícil su conversión!), y que, arrancándola de su verdadero centro, el ser, el Ser de Dios sobre todo, la deforma

en su propio ser y en su actividad, la obliga a obrar *contra naturam* y la conduce a una contradicción permanente. "Esta actitud del pensamiento moderno iniciado por Descartes encierra una doble y trágica consecuencia. Por una parte, la deformación de la inteligencia desviada de su verdadero objeto, el ser, y obligada violentamente a buscar en ella misma lo que no podía dar, y a proceder como idealista en una contínua contradicción consigo mismo, ya que no puede pensar nada sino como realista; y, por otra, una exaltación idólatra de la inteligencia, hasta convertirla en una divinidad inmanente con todas las secuelas religiosas y morales en ella implicadas, y que la ha llevado a un extremo tal de orgullo que la incapacita sobre manera para reconocer y desandar su camino errado.

Pero es inútil luchar contra el movimiento intrínseco y esencial de la inteligencia: ni el entendimiento está hecho para iniciar su camino partiendo de sí mismo sino del ser, ni la inteligencia humana está hecha para ser Dios, sino para estar esencialmente subordinada a Dios. Y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, aún en sus representantes más avanzados, la inteligencia se venga de ellos, porque nada piensa sino como ser, y en su incoercible movimiento de proyecciones infinitas hacia la posesión de ese ser, de la verdad infinita, busca el Ser infinito y trascendente que no está en ella y que le falta, busca a Dios". ([22]).

([22]) O. N. Derisi: "El espíritu de dos filosofías", en "Estudios", de agosto, 1937, p. 513. Bs. As.

III

POSICION DE LA FILOSOFIA TOMISTA FRENTE A LOS DOS PROBLEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFIA

Sometiendo al hombre a las exigencias esenciales de su ser y de sus facultades, que lo colocan en una situación de dependencia frente al ser y, en última instancia, frente a Dios, con un espíritu enteramente opuesto al de la filosofía moderna, S. Tomás elabora con prolijidad hasta en los más mínimos detalles su coherente síntesis, toda ella estructurada sobre las articulaciones mismas del ser, salvando en ella el ser humano bajo todos sus aspectos y en toda su actividad, de su inteligencia y voluntad sobre todo, al integrarlo en el ser trascendente, y, en último grado, en Dios.

14. — La inteligencia en su obrar, en su modo *humano* de obrar y en lo que ella es, está toda determinada por el ser. Es el ser como objeto y como sujeto que da razón de ser de lo que ella es. La gnoseología en S. Tomás sólo es un momento de reflexión sobre la inteligencia enraizada y llena del ser, sostenida en lo que es por el ser objetivo y subjetivo. Sin su previa penetración en el ser, sin la obra metafísica como primera, la gnoseología ni sentido tendría, como no lo tendría, según vimos, un acto de pensamiento sin un objeto trascendente. Es menester comenzar pensando el ser para tener la posibilidad misma de pensar, en un momento segundo, el propio pensamiento estructurado o iluminado en lo

que es por el ser objetivo. El acto de conocimiento intelectual termina y se apoya inmediatamente en el ser. Conocer es devenir, hacerse intencionalmente el objeto; "Fieri aliud in quantum aliud", dice S. Tomás en un pasaje célebre. Cuando pensamos algo no pensamos nuestro pensamiento, nuestras ideas —como decía Descartes y con él toda la filosofía moderna— pensamos la realidad, el objeto extramental; el acto de entendimiento no termina como conocimiento, es decir intencionalmente, en sí, en la propia inmanencia, en la idea o verbo mental, sino en el objeto conocido. Conocer no es para S. Tomás elaborar un concepto-copia de las cosas, que luego afirmamos ser conforme con la realidad extramental. Esta verdad del contacto inmediato de la inteligencia con el ser, que cuando se trata de explicar tiene no poco de misterio, es, sin embargo, un hecho que se revela ante nuestra conciencia. Toda gnoseología debe tratar de dar razón de él, pero en manera alguna tiene derecho a deformarlo previamente, so pena de auto-destruirse al estructurarse no sobre lo que el conocimiento es sino sobre algo que ella quiere que sea.

Sólo en un segundo momento de reflexión, enseña S. Tomás, la inteligencia aprehende su propio acto y su idea junto con el ser que la condiciona ([23]), justificando críticamente su alcance ontológico.

La trascendencia del ser implicada en la intencionalidad cognoscitiva es un hecho indiscutible que se impone inmediatamente a nuestra conciencia. Las explicaciones metafísico-psicológicas del conocimiento que da S. Tomás son lógicamente posteriores a este hecho,

([23]) De Verit., qu. 1, a. 9.

que trata de analizar y no de construir. El proceso gnoseológico del conocimiento es algo primero y dado como un hecho y cosa muy distinta de su proceso psicológico sólo reconstruible por pacientes análisis y raciocinios.

Insertada desde el primer momento en el seno mismo de la realidad extramental, que la condiciona aun como puro acto, según dijimos más arriba en la crítica del pensamiento moderno, todo el desarrollo ulterior de la inteligencia está causado y estructurado inmediatamente sobre la realidad objetiva, a que inmediata y transparentemente llega. Las conexiones gnoseológicas no son sino conexiones ontológicas descubiertas en las entrañas mismas de la realidad trascendente intencionalmente identificada con el acto de entender. Desde el punto de vista gnoseológico del conocimiento, enseña S. Tomás, en la simple aprehensión o idea no hay dos términos: la idea y el objeto, sino simplemente uno: el objeto en que la actividad intencional termina; y la composición o separación que se afirma en el juicio no se realiza entre dos conceptos o ideas inmanentes, es referida inmediatamente al seno mismo del ser. No de otro modo, todo el desenvolvimiento lógico de un raciocinio, en cuanto a su contenido, se desarrolla en el seno mismo de la realidad. Sólo la reflexión y análisis psicológicos ayudados por el raciocinio descubren y estudian los actos de que nos valemos para llegar a conocer la realidad (sensaciones, imágenes, especies, ideas, juicios, raciocinios), como de otros tantos medios diáfanos, que nos ponen en contacto inmediato con el ser extramental.

Esta es la verdad central que da fisonomía a la filosofía de S. Tomás y la opone radicalmente por este espíritu ontológico a la filosofía moderna de espíritu trascendental.

Estructura toda ella sobre el ser, la inteligencia se extenderá tanto como aquél.

Frente al ser finito y contingente (único que inmediatamente tiene ante sí por la puerta de los sentidos) la inteligencia lo estudiará en lo que es (Cosmología, Psicología y Filosofía de las matemáticas) y siguiendo sus conexiones ontológicas se remontará hasta el Ser necesario y divino como Causa primera, Fuente y Razón última de ser de la realidad, sin el cual todo ser se diluye en la nada. Dios es, por eso, el apoyo supremo de la inteligencia. Más aún, abierta al ser en cuanto ser como al objeto formal especificante y que determina su actividad, sólo el Ser infinito será el objeto capaz de aquietar su anhelo de Verdad. Y si puede conocer el ser finito es porque éste participa del Ser divino, a quien ella vislumbra y busca a través de sus reflejos creados con un movimiento natural incoercible bajo la noción de ser o verdad en sí, sólo encontrable en Dios. Es por este natural movimiento hacia el Ser y Verdad en sí, hacia Dios, que la inteligencia está abierta a todo ser y verdad. Por eso, adviértalo o no expresamente, en todo acto de conocimiento, en todo movimiento hacia la verdad, el hombre —lo veremos en seguida— busca a Dios como a Ser o verdad en sí, así como en todo acto de voluntad tiende en última instancia a Dios como Bien en sí. "Omnis veritas a Spiritu Santo est", ha escrito S. Tomás.

En un orden ontológico tenemos que el Ser divino hace participante de su Ser al ser creado, y éste a su vez se comunica a nuestra inteligencia. Por un proceso inverso, nuestro entendimiento, posesionándose del ser creado y leyendo en las entrañas de su finitud las huellas ontológicas del Creador, alcanza el Ser divino —tal como sencilla y profundamente lo hace S. Tomás en sus *quinque viae,* en sus cinco caminos o argumentos para llegar a la existencia de Dios.

•

15. — Semejante manera de llegar a Dios por las creaturas determina el modo imperfecto y analógico de nuestro conocimiento de Dios. Esto nos lleva de la mano a poner de manifiesto cómo el ser no sólo causa la actividad de la inteligencia sino que determina también su modo humano de conocer y los diversos grados de perfección de su conocimiento.

La inteligencia humana no se inserta en el ser sino en su realización creada material, penetrando a través de los sentidos y por abstracción de sus aspectos fenoménicos materiales individuantes —el principio de individuación es para S. Tomás la "materia" signata quantitate"— llega a posesionarse de las notas universales de su esencia o quiddidad inteligible. El primer contacto con su objeto no lo alcanza el entendimiento sino con el ser ínfimo de la escala: con un compuesto de forma o acto esencial y materia o potencia limitante de aquél. Este objeto formal propio, único quasi-intuitivamente alcanzado a través de los sentidos por la inteligencia en la presente vida en su contacto primero con la realidad, sigue pesando en sus ulteriores pasos ascendentes. Arti-

culando sus deducciones gnoseológicas en las exigencias ontológicas de este ser, bien pronto la inteligencia va escalando la gama de los seres cada vez más perfectos hasta llegar a Dios, el Acto Puro, pasando por los seres inmateriales. Sin embargo, como la inteligencia ha sido iluminada en sus primeros pasos por el ser que más se acerca a la nada, en quien la potencia prima sobre el acto, el ser material, la luz inteligible ha de proyectarse de abajo arriba de modo que aquélla ha de conocer lo más perfecto a través de lo más imperfecto, y su conocimiento de los grados superiores del ser, aunque siempre verdadero y firme como apoyado en éste, es pobre y obscuro, es *análogo*.

Entre el ser de Dios y el de la creatura y entre el de la creatura espiritual y el de la material hay una diferencia esencial irreductible en la noción misma del ser, que impide la univocación de su concepto. La noción de ser no es una idea universal, que no incluye formalmente sus diferencias y por eso se atribuye idénticamente a todos sus inferiores por contracción de género y diferencia o de diferencia y notas individuantes, sino un concepto análogo tan sólo en que aquella nota de que todos participan no conviene por igual a los que la poseen, pues en ella misma éstos difieren. Así el ser creado en su misma noción de ser —esencia participante de la existencia—difiere del Ser divino, cuya esencia es la pura existencia sin límite, el Acto Puro. Proporcionalmente otro tanto ocurre entre el ser material y espiritual y entre la substancia y los accidentes. Ahora bien, al conocer al Ser divino y al ser espiritual mediante este concepto análogo o polivalente del ser, que no conviene

de idéntico modo a Dios y a las creaturas, etc., comenzando por el ínfimo de los seres, la inteligencia no lo alcanza directamente en lo que es por una idea propia y adecuada del objeto, sino en su reflejo del ser material, purificándolo de sus imperfecciones. Pero no es el caso de insistir en esta tesis fundamental tomista de la analogía del ser, y que nos apartaría de nuestro tema. Lo que hemos querido poner de manifiesto es que el modo mismo de nuestro pensamiento está determinado en la filosofía de S. Tomás por el mismo ser.

Sino conocemos directamente lo singular por la vía de la inteligencia, es porque la individuación está constituída por la materia primera "signata quantitate", la cual por su concepto mismo no puede determinar directamente una facultad espiritual que conoce por la colaboración de los sentidos, como es el entendimiento humano. Si conocemos imperfectamente y con dificultad la esencia (no la existencia) de las cosas espirituales, de Dios sobre todo, es porque no llegamos a ellas sino en las esencias de las cosas materiales.

Es siempre, pues, el ser quien determina y explica el modo de conocer de nuestro entendimiento humano.

La correspondencia entre el conocer y el ser del que entiende, entre el objeto formal propio y la perfección ontológica de la inteligencia que conoce, alcanza en el sistema de S. Tomás proporciones mucho más vastas, comprende toda la serie ontológica de los seres. Entre el Acto Puro, conocimiento substancial de sí mismo por identidad real con su objeto, hasta el ser puramente material en que la forma sumergida totalmente en la pura potencia de la materia no puede

evadir la subjetividad para posesionarse intencionalmente de otra forma o ser, se escalonan en grado ascendente las diversas maneras de conocimiento en proporción a la preponderancia del acto o inmaterialidad del ser.

16. — Abierta al ser como al objeto necesario de su actividad y enriquecida con él, sólo entonces la inteligencia se ilumina y esclarece a sí misma. Sólo saliendo de sí misma —precisamente por su finitud y porque no es Dios y ha de ir en busca de su objeto fuera de sí— la inteligencia no sólo se posesiona y entiende la realidad, sino que, por la naturaleza y luz inteligible del ser que comprende, llega, en un último eslabón gnoseológico, a iluminar y comprender su propio ser y naturaleza. El contacto con el ser inmaterial y espiritual, y aun con el ser material bajo su aspecto esencial que trasciende de lo sensible, lleva a la inteligencia a aprehender su propio ser inmaterial e inorgánico, su modo intencional de llegar a la realidad, las raíces de su libertad y finalmente su principio substancial espiritual, su alma y su ser personal. El modo de conocer el ser dependiendo objetivamente de los sentidos, así como el hecho mismo de la sensación, inexplicable por solo el organismo, la conduce a un conocimiento más profundo de su ser total, de su *ser compuesto* de materia y forma, de alma y cuerpo.

Y una vez llegada allí la inteligencia se encuentra frente al fundamento intrínseco último de su modo específico de entender. El que el objeto primero y proporcionado de su conocimiento sea la esencia de los seres materiales y la dificultad de su ascensión a las

esencias espirituales, encuentra su fundamento ontológico en la estructura misma de su propio ser, inteligencia y alma espiritual sumergida en la materia, que, en esta condición existencial de espíritu encarnado, no puede llegar a su objeto, el ser, sino a través de los sentidos.

17. — Con un análisis semejante al efectuado sobre la actividad de la inteligencia S. Tomás hace ver cómo la actividad de la voluntad está toda condicionada y sostenida —a través de la diafanidad del conocimiento que la inserta inmediatamente en el mundo ontológico— en el ser como bien y en definitiva en el Ser o Bien en sí, como en todo acto suyo, implícitamente al menos, busca a Dios. Descubre S. Tomás en un penetrante análisis que, a través de este o aquel bien, lo que realmente busca la voluntad, su objeto formal por el que se mueve, es el bien en sí, infinito, es Dios, aunque no se dirija explícitamente a El en este bien. Como la inteligencia no capta el ser sino en cuanto participa del Ser infinito, el objeto hacia cuya posesión tiende, no de otra suerte si la voluntad puede querer este o aquel ser es porque está anhelante del Ser o Bien en sí, del que el ser creado participa. Toda la actividad de la voluntad aparece así condicionada y provocada por su objeto, el bien o fin, que no es sino el ser en cuanto perfección y, en última instancia, el Ser de Dios o Bien infinito, que colma la indigencia infinita de su finitud.

18. — Pero si ahonda aún más en las causas de su ser y, siguiendo las conexiones ontológicas del propio ser humano, la inteligencia sale de él en busca de las

causas extrínsecas que lo determinan, se encontrará en el orden eficiente con la Causa primera divina de su ser, que así lo sacó de la nada, y más allá todavía y en última instancia con la gloria formal de Dios por el conocimiento y amor de la creatura, como último fin para el cual el Señor lo ha creado.

Y es así como esclarecido su propio ser en este orden de las causas, el hombre comprende más hondamente el por qué de la manera de obrar de su inteligencia y voluntad. Ha recibido él un ser espiritual sumergido y unido substancialmente a la materia para que conociendo, a través de los sentidos, la verdad de los seres creados materiales y por éstos la de los espirituales, y amando su bondad, como por otros tantos reflejos del Ser divino bajo su aspecto y Verdad y Bien, y como por otros tantos peldaños que a El conducen de efecto a causa, llegue al conocimiento y amor de Dios, suprema Verdad y Bien, glorificándole así formalmente.

La inserción esencial de la inteligencia y, a través de ésta, de la voluntad en el ser como verdad y bien, respectivamente, que inmediatamente se pone de manifiesto en un análisis de su actividad, no es, en definitiva, sino un tramo, un episodio de un movimiento radical mucho más vasto de la naturaleza humana hacia el cumplimiento de su fin, que, aun sin tener conciencia expresa de ello, tiende a la glorificación de Dios por el conocimiento de su Verdad y amor de su Bien, busca el Ser divino a través de sus reflejos del ser creado. "La inteligencia y la voluntad, ávidas del ser, desde el primer momento se abren a la infinita Verdad y Bondad y se lanzan a su conquista. En el primer encuentro

con la verdad y bondad limitadas del ser creado, esta ansia infinita de nuestras facultades, entretenida por un momento, se abre de nuevo anhelante, y más exacerbada aun se lanza con renovado empuje en busca del Ser, porque en ese ser limitado con sus atributos de verdad y bondad la inteligencia y la voluntad han encontrado los rasgos de Verdad y Bondad infinitas del Ser divino, de las que participan como vestigios suyos. Cuando la inteligencia pierde este hilo ontológico esencial que une al ser creado con la Causa Primera y, obnubilada por la pasión o el error, no descubre los destellos del Creador en aquél, ni ve en este ser la participación del Ser ni divisa en él la gloria objetiva de Dios, no por eso deja de aspirar al infinito Bien, a su último fin; sólo que, en lugar de buscarlo donde realmente está, en Dios, esfuérzase en vano por colmar esa ansia infinita de Verdad y Bondad, que lleva en sus entrañas, con bienes limitados creados que no hacen sino entretenerla un instante para dejarla siempre insatisfecha y desconsoladamente anhelante. [. . . . .]. Todo el movimiento de la inteligencia y de la voluntad es ininteligible y absurdo sin el Ser (con sus atributos trascendentales de Verdad y Bondad), que lo determina y en quien se apoya, y todo ser, bien y verdad contingente se desvanece sin el Ser, Verdad y Bondad absoluta y necesaria. El acto más insignificante de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad, aun cuando dirigido a la conquista de un ser creado, es imposible y absurdo sin Dios, sin el Ser infinito, del que ese ser creado recibe con su ser la aptitud de mover —como cierta limitada perfección— nuestras facultades. Dios aparece así en la cúspide de

los seres moviéndolos y atrayéndolos hacia Sí como supremo Bien; pero sólo el hombre es quien consciente y formalmente, a través de la gloria objetiva de Dios, leyendo en las entrañas de los seres contingentes las huellas del Ser necesario, que llevan como participación y manifestación suya y que, como tales, se desvanecerían al carecer de razón de ser y de razón de bondad y verdad; sólo el hombre, digo, puede ascender por los peldaños del ser, verdad y bondad participados del ser contingente creado hasta la Fuente de todo ser, verdad y bondad, hasta el Ser, Bondad y Verdad en sí de Dios. A través de las creaturas el Creador conduce al ser racional hacia sí, como hacia su último fin, suprimido el cual éste no podría entender ni querer absolutamente nada. A la luz de estas ideas comprendemos en toda su profundidad las admirables páginas de los primeros libros de las Confesiones, en que a través de las perfecciones de las creaturas S. Agustín emprende su ascensión hasta el Creador; comprenderemos el inmenso y puro amor de S. Francisco de Asís hacia la naturaleza, en la cual su simplicidad evangélica, tan concorde con los principios de la razón, sabe leer los vestigios de su divino Amor, y conversando con sus "hermanos" (el sol, el lobo, los peces, etc.), en ella contenidos, como en otros tantos reflejos ontológicos e hijos de un mismo Padre, remontarse hasta su divino y bondadoso Autor; y oiremos este himno armónico, esta voz llena de grandeza y sinceridad objetiva con que el mundo nos habla de El, de Dios, y entablaremos, primera persona ("yo"), este diálogo lleno de ternura con el *"tú"*, entre el mundo ("tú") que me habla a mí ("yo") de *El*, y entre *yo* que en *tí*

(el mundo), en *tú* ser, verdad y bondad, escucho la voz de El, de su Ser, Verdad y Bondad, y por *ti* alabo, bendigo y amo a *El* ..... Acaso en ninguna como en esta profunda verdad, es donde se encuentran y se abrazan como hermanas que son, la verdad de la metafísica con la ternura y simplicidad de la poesía, cuando tanto el filósofo como el poeta, el uno por un raciocinio hondo y el otro por una intuición simple, saben escuchar en el murmullo de los bosques y ver en la hermosura de las praderas y en las grandezas de los montes y contemplar en la sublimidad de las estrellas de la noche y gustar en las bellezas del universo creado, la voz, la hermosura, la sublimidad y la belleza de Dios, que nos habla por el murmullo de sus árboles y se nos manifiesta en la hermosura de sus obras y nos mira con los ojos de sus estrellas ....." ([24]).

19. — La inteligencia abierta al ser como verdad, y la voluntad al ser como bien, tienden por encima del objeto inmediato de sus actos al Ser de Dios como al término definitivo de su movimiento natural. Sólo posesionándose de la Verdad y Bien infinitos logran la actualización perfecta de sus potencias y su felicidad. Sólo integrándose en el Ser infinito, posesionándose de El por el conocimiento y el amor, el ser finito del hombre logra su plenitud. Y viceversa, éste no puede glorificar perfectamente a Dios por el conocimiento y el amor sin alcanzar *ipso facto,* con la posesión del Ser infinito, Verdad y Bien en sí, su plenitud y su felicidad.

([24]) Cfr. O. N. Derisi: "Los fundamentos metafísicos del orden moral", c. III, n. 18.

De este modo, reduciendo al hombre a lo que realmente es, ser finito hecho para el Ser infinito, que, por eso, ha de salir a buscarlo fuera de sí en la trascendencia, logra su plenitud ontológica, en la filosofía de S. Tomás, integrándose en Dios.

La glorificación de Dios y la perfección humana están constituídas y expresadas, en el sistema de S. Tomás, en función del ser.

Por eso la ética y la perfección moral, que no es sino la perfección específicamente humana, está integrada por el doctor Angélico en la metafísica: el perfeccionamiento moral no es sino un episodio, el principal sin duda, de todo el movimiento del ser natural hacia su desarrollo y perfección ontológica; no es sino el crecimiento y plenitud del ser humano, determinados, alimentados y estructurados todos ellos por el ser. El valor y el deber no son algo independiente del ser y captable por un camino irracional: no son sino el logro de su plenitud. El bien moral no es sino el desarrollo del ser humano conforme a las exigencias de su último fin, un acercarse ontológicamente a este su Bien supremo, o lo que es lo mismo —en función de la naturaleza que, según dijimos, está constituída por Dios para el logro de ese fin— una aproximación hacia la perfección de su naturaleza o forma específica, hacia la cual tiende como hacia su plenitud. Del mismo modo el mal moral no es sino una privación del ser exigido por el fin o naturaleza específica humana: es un no-ser.

De aquí que la norma moral entre en el hombre con el ser por la única puerta por la que éste puede entrar en aquél: por la de su inteligencia. En las entra-

ñas del ser, del propio ser ante todo, la inteligencia descubre su fin o bien y la jerarquía de fines con que los seres se organizan entre sí; y con el fin entra la norma objetiva u ontológica del bien moral: un acto libre será bueno en tanto sea necesario para la consecución del último fin o bien del hombre (no de un fin cualquiera, pues el fin inmediato no justifica los medios) o, lo que es lo mismo, en cuanto ese objeto sea querido conforme a su propio fin intrínseco y total, que se integra y subordina al fin del hombre; y malo en cuanto aparte a éste de su supremo bien o plenitud, es decir, en cuanto el objeto sea apetecido contra su fin intrínseco. El último bien o plenitud del ser del hombre es la norma moral de su conducta, norma ontológica de la bondad de sus actos específicos. Diríamos que el deber ser no es sino la proyección del hombre hacia su plenitud, que Dios le impone, por lo demás, como ley en el seno de su conciencia.

20. — Orientado hacia el ser por todas sus facultades, el ser del hombre queda abierto a una interrogación ontológica sobrenatural: puede recibir por su inteligencia la revelación del Ser divino, el cúmulo de verdades sobrenaturales que la pone en posesión de la vida misma de Dios y de sus misterios inaccesibles a las solas luces naturales y tender con su voluntad al Bien en sí tal como se revelará a su inteligencia en la visión intuitiva, e integrar su ser natural en el ser sobrenatural de la gracia, por la cual, constituído en verdadero hijo de Dios, comienza a vivir y participar en el tiempo de su mismo Ser y Vida, para consumarla en la plenitud de la

intuición y en el goce de la posesión de su Esencia divina en la eternidad.

Estructurada toda ella en el ser, en lo que es y en lo que obra, la naturaleza humana lejos de oponerse a la comunicación con el orden sobrenatural por la revelación divina y la gracia —tal como ocurre en la filosofía moderna, en que la desarticulación con el ser *a fortiori* aisla al hombre de todo contacto con un orden real superior al natural— está abierta a esta integración divina.

21.—Toda la actividad humana aparece así determinada por su ser intrínseco y por el ser-objeto en que se apoya en sus actos y, en definitiva, todo ser y actividad creados están causados y dirigidos hacia el Ser divino como Causa primera y Fin último, respectivamente. Todo ser y devenir está sostenido y centrado en el Ser divino.

De este modo S. Tomás nos presenta en una profunda y coherente síntesis, ajustada a los hechos, una visión genial de toda la realidad en sí y en su desplazamiento activo. En su comienzo: Dios, Ser infinito, Causa primera, de quien salen, participando de su Ser por creación, todos los seres y, por encima de todos ellos, el hombre, el ser superior de la creación sensible a quien los demás sirven y se subordinan; y en su término: otra vez Dios, último Fin, al cual todos los seres se dirigen glorificándole objetivamente con su ser y con su movimiento hacia la plenitud de su naturaleza, participación y manifestación de su Ser infinito, y sirviendo al hombre, quien, por el reflejo ontológico de la Perfección

divina encerrada en ellos, sube, el único, formalmente hasta Dios por el conocimiento y el amor. Del Ser divino salen las creaturas en su ser y en su devenir hacia su plenitud ontológica, que sólo encuentran —por intermedio del conocimiento y amor del hombre para con Dios— en un retorno al mismo Ser de donde salieron.

En S. Tomás está firmemente subrayada la primacía del ser sobre el devenir, sobre la actividad y el cambio, inclusive sobre la misma actividad espiritual del hombre, que no tiene sentido sin el ser que la causa *eficientemente* en su principio y *como fin* en su término objetivo. El devenir está determinado y sostenido en sus extremos por el ser, que le da sentido ontológico; y, en definitiva, todo el ser capaz de devenir, a causa misma de su limitación, con todo este movimiento hacia su plenitud, sólo tiene sentido y razón de ser en Dios, el Ser en Acto puro e infinito sin potencia ni cambio, de quien sale como de Causa eficiente y a quien retorna como a Fin definitivo. La misma actividad práctica específicamente humana, la actividad moral, no es sino un tramo de esta inmensa órbita del movimiento ontológico de la creatura hacia Dios, el más alto y sublime desde luego, por el que el hombre, —no por leyes necesarias y ciegas incrustadas en su naturaleza como en los seres irracionales, sino por una ley comunicada e intimada por Dios mediante el ser y sus exigencias, que no son sino las exigencias de su propia perfección— libremente se somete a ellas, para integrarse conscientemente en Dios, en un regreso a El como a Fin último o Bien supremo, actualizando a su vez su inteligencia y voluntad con la consiguiente plenitud definitiva.

Señalar como característica del sistema de S. Tomás su espíritu metafífico-intelectualista, el espíritu ontológico de su filosofía sometida y estructurada en todas sus partes, en su gnoseología como en su moral, sobre el ser, es lo mismo, en última instancia, que caracterizarlo como una síntesis teocéntrica, integrada toda ella en Dios, por las conexiones esenciales de efecto a causa, de contingencia a necesidad, que el ser creado posee respecto al Ser divino.

La filosofía moderna que ha prógresado indiscutiblemente bajo no pocos aspectos —precisión de los problemas, planteo de cuestiones nuevas, precisos análisis de la actividad humana, etc., etc.—, ha perdido, con su desarticulación del ser, el principio indispensable de solidez y fecundidad filosófica. Aun las auténticas contribuciones, que al acerbo de la cultura ha aportado, están determinadas *a pesar* de este principio fundamental, que *de jure* las invalida en su raíz, como que invalida todo pensamiento. La pérdida del ser ha condenado a este enorme esfuerzo de la filosofía de los últimos siglos —pese a sus verdaderas conquistas y al talento de sus brillantes representantes— a la esterilidad, a la discontinuidad y a la contradicción y despedazamiento interno con el consiguiente estancamiento y fracaso de sus sistemas. Parece haber substituído y buscado más la originalidad y celebridad que la verdad, supremo y único valor de discernimiento en filosofía. Y es que arrancada del ser, le ha faltado a la inteligencia el alimento de su propio acrecentamiento espiritual, no pudiendo seguir su impulso natural hacia la conquista de la verdad, que, identificada con el ser trascendente y, en último término, con el Ser divino, está fuera de sí misma; y se ha visto obligada a un trabajo contra la naturaleza misma de su actividad. (Piénsese, por ejemplo, en el anti-intelectualismo de Bergson, hecho todo él a base del intelectualismo profundamente analítico de sus brillantes exposiciones).

Al privarse de Dios por el camino de la inteligencia, la filosofía moderna se ha privado de su perfección absoluta y suprema. Lo del Dios inmanente, lejos de exaltar al hombre colocado en el pedestal de la divinidad, no ha hecho sino hacer más dolorosa la irrisión de una inmanencia divina despedazada por la contradicción y la duda en su inteligencia, y por la angustia de una voluntad anhelante de lo infinito y condenada a no poder evadir las vallas de la subjetividad finita.

Sin el ser esta filosofía se ha visto privada de unidad, de continuidad y sometida a la dispersión; y la dualidad irreductible entre el ser y el conocer, el conocer y el obrar, lo trascendental y lo real, lo fenoménico y lo absoluto, el mundo y Dios, son el residuo realmente trágico de este pensamiento indudablemente vigoroso, pero realmente desorbitado, salido de cauce, como desarticulado que está de su objeto: el ser.

22.—Ahondando aún más profundamente por debajo de ambas posiciones, realista y subjetivista, nos encontramos con dos concepciones generales de la vida y con dos espíritus opuestos: el uno que salva y el otro que pierde a la filosofía y al hombre.

La filosofía moderna no hace sino reflejar en el sector del pensamiento superior una "Weltanschaung",

una concepción de la vida individualista centrada en el hombre, desvinculada del ser para desvincularse de Dios, que arranca del Renacimiento y que se manifiesta en lo religioso, en lo artístico, en lo político, en lo social y en las demás manifestaciones de la vida espiritual, y que, a pesar de sus grandes conquistas científicas y técnicas, ha acabado arruinando al propio hombre al arrojarlo al mundo de los fenómenos, desarticulado del mundo del ser y consiguientemente de Dios, centro de gravitación de su auténtica perfección humana. La filosofía moderna representa una época de acentuación individualista llena de confianza y de orgullo de lo humano, una época de exaltación del hombre sobre el ser y sobre Dios. Pero al fijarse y detenerse en sí, el hombre —que no es para sí sino para Dios— se arruinó a sí mismo; y mientras en filosofía perdía el sentido y el valor de su inteligencia, de su voluntad, de su moral y de su ser, en el orden sobrenatural se jugaba su filiación divina por el plato de lentejas de los valores humanos.

El hombre medioeval, cuya filosofía encarna S. Tomás, que ignoró mucho de las ciencias y técnicas modernas, en una actitud de humildad se olvidaba de sí mismo, salía de sí a contemplar maravillado el mundo por donde Dios le hablaba, para llegar por los peldaños de las creaturas hasta el trono de su Creador. En esta actitud de humildad y olvido de sí mismo —que se revela en la unidad del arte de sus admirables catedrales y castillos ojivales, en la unidad política del Sacro Imperio, en la unidad social de los gremios, en la unidad religiosa de la cristiandad— el hombre medioeval encontró sin esfuerzo la plenitud de su ser con la inte-

gración en el ser trascendente y últimamente en Dios, y, centrado en su verdadero punto de gravedad, logró la unidad de su ser y de su vida: de su cuerpo sometido al alma, de su ser humano subordinado al hijo de Dios que en él vivía, y del hijo de Dios amorosamente olvidado de sí mismo para ocuparse en conocer, amar y servir a su Padre, encontrando así su perfección natural y sobrenatural en la posesión de su objeto beatificante, incoada en este mundo y plenamente lograda en la eternidad.

Así también en el plano filosófico la doctrina de S. Tomás. Sostenida en el ser trascendente y como olvidada de sí misma, la inteligencia sale en Tomás en busca de su objeto que la perfecciona, el ser, y por él llega y se centra en Dios, alcanzando su actualización con la posesión del Ser que es la Verdad suprema. Contempla ella todas las cosas como los mensajeros con que Dios la habla para que por su conocimiento y con su uso llegue hasta El, su último Fin; y sin esfuerzo encuentra el camino de su perfección específica, la norma moral que no es otra sino su acercamiento a Dios, el supremo Bien de su ser, leyendo el fin y exigencias de su propia naturaleza y de la de los demás. Abierta así a un mundo trascendente la inteligencia conoce la posibilidad y el hecho de la revelación de Dios, y, robustecida por la fe, se inserta en el ser sobrenatural que la enriquece y dota como hija de Dios hasta la plenitud no solamente humana sino divina de la visión misma de la esencia de Dios. En el orden ontológico la gracia se superpone y acaba divinamente el ser creado; y en el

orden gnoseológico el conocimiento sobrenatural de la fe se estructura y perfecciona divinamente el natural de la inteligencia.

Todo es unidad, todo es armonía, jerarquía e integración en esta vasta síntesis, estructurada y alimentada en todas sus partes por la unidad del ser: el mundo en el hombre, el hombre en el hijo de Dios, el hijo de Dios en Dios; y en un orden estrictamente filosófico: el ser iluminando y enriqueciendo a la inteligencia, ésta a la voluntad, y ambas llevando e integrando al hombre, a través del mundo, en Dios.

Por una paradoja S. Tomás, que no tiene ningún tratado de gnoseología o crítica del conocimiento estrictamente tal, que no ha hecho sino centrar la inteligencia en el ser como en su objeto natural, del que no puede prescindir sin autodestruirse, logra salvarla de la contradicción y desgarramiento subjetivista, dando la única y auténtica justificación de su valor ontológico.

Como en los demás órdenes, también en el de la filosofía el espíritu de sencillez y humildad cristianas, colocando a la inteligencia en lo que es —conocimiento de un ser que ella realmente no es— en el olvido de sí misma, esencial a sus primeros pasos, se encuentra a sí en su término, cuando después de iluminarse con el ser que no es ella, vuelve sobre sí sus miradas para contemplarse en la reflexión crítica. Su sometimiento y amor al ser y, en última instancia, al Ser divino, en el olvido de sí misma, es quien la salva. Y salvada la inteligencia, por ella se salva la voluntad y todo el hombre, alcanzando su plenitud ontológica fuera de sí, en el Ser de

Dios. También para la inteligencia y la filosofía vale la palabra de Cristo: "Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam", "el que pierde su alma por mí, la encontrará" ([25]).

([25]) Evang. de S. Mateo: X. 39.

CAPITULO II

UN CENTENARIO TRAGICO: 1637-1937 (1)

(*La publicación del "Discurso del Método" de Descartes*)

SUMARIO: 1. TRASCENDENCIA HISTORICA DE LA PUBLICACION DEL "DISCURSO DEL METODO". — 2. La posición metafísico-gnoseológica de S. Tomás y de la filosofía medioeval en contraposición con la moderna inaugurada con Descartes. — 3. La posición opuesta iniciada con el "Discurso del método". — 4. El "Discurso del método", comienzo de la tragedia de la inteligencia en la filosofía moderna.

EL mundo occidental se apresta a celebrar con grandes congresos y publicaciones el tercer centenario de la aparición de un librito, casi un folleto con intenciones de prólogo, que ha tenido una influencia decisiva en el curso tomado por la filosofía de la edad moderna, y en general y por eso mismo, por el pensamiento y espíritu de esta edad. Tal trascendencia ha tenido el "Discurso del método" de Descartes.

No es el propósito de estas líneas desentrañar el contenido doctrinario de este libro, sino señalar tan sólo su importancia histórica en la orientación del pensamiento posterior a él.

En el "Discurso del método" interesan menos las conclusiones y las intenciones de su autor, casi siempre de tipo conservador y realista, que la actitud y espíritu que lo animan.

(1) Publicado en "Criterio" el 20 de mayo de 1937.

En filosofía, más que en ninguna disciplina, tienen menos importancia las conclusiones a que llega un sistema que la orientación y las premisas que lo sustentan; y la fuerza, en buen o mal sentido, de una filosofía, no ha de medirse por sus afirmaciones expresas —muchas veces en contradicción o extrañas a los antecedentes lógicos propuestos— como por el fermento que lleva en sus entrañas y que, a la larga y a través de las generaciones, se desarrolla plenamente aun contra las intenciones de su mismo autor. Porque en el orden de las conexiones lógicas no interviene directamente la libertad, sino que rige una verdadera necesidad, necesidad detenida a veces momentáneamente en su desarrollo por accidentales muros de contención (prejuicios personales o sociales, temperamento, etc.), pero que en definitiva logra romper semejantes diques para obtener su perfecto desenvolvimiento con un empuje lógico incoercible.

Tal es cabalmente lo que ocurre con el libro cuyo centenario celebramos. Jamás habrá pensado Descartes las secuelas trágicas que para el pensamiento y la realidad, para la gnoseología y la metafísica iba a tener su Discurso, escrito con la intención tan noble de salvar la inteligencia y su obra y fundar la filosofía y la ciencia sobre bases inquebrantables; ni habrá sospechado siquiera que su libro iba a lanzar a la inteligencia por un plano inclinado lógico, desde la desvinculación directa e inmediata con la realidad, en el que él la colocara, hasta la disolución total del ser —así por lo menos intentada— del idealismo trascendental contemporáneo.

2. — Porque tal es la significación histórica del "Discurso del método", ni otro sentido le dan los organizadores de la celebración de su centenario.

La filosofía anterior a él, que tuvo su representante máximo en S. Tomás de Aquino, había centrado su síntesis metafísica en la realidad, en el ser. La inteligencia comienza por el análisis del ser extramental, al que asimila con todos sus principios y conexiones ontológicas, para construir luego una síntesis metafísica articulada sobre la realidad. En un delicado y prolijo análisis del acto de la inteligencia, S. Tomás ha hecho ver cómo esta facultad es incapaz de pensar nada, aun contra el mismo ser, si no es apoyándose inmediatamente e identificándose inteligiblemente con la realidad extramental. Un pensamiento sin un ser en que se apoye es absurdo e impensable; fuera de que el inmediatismo intencional pone a la inteligencia en posesión inmediata de la realidad extramental (—una esencia existente o que puede existir—, pero realmente distinta del propio pensamiento). Porque el conocimiento no termina en sí mismo inmanentemente. Considerado no psicológica sino gnoseológicamente, el conocimiento intelectual termina en el seno de la realidad conocida, se hace y deviene inteligiblemente la realidad. Conocer —dice Santo Tomás— es "fieri aliud in quantum aliud", devenir otra cosa en cuanto otra. Ni se crea que el realismo tomista es un realismo "ingenuo" sin justificación crítica. Sin intentar una duda real y vivida como la de Descartes, el Doctor Angélico se coloca en una posición más profunda y anterior a la del filósofo francés, al preguntarse si es posible una duda universal. A lo que

responde con una negativa, porque ni la misma duda es posible sin el apoyo del ser, desde que también ella tiene un sentido que sólo puede recibir de la realidad. La duda universal recibiría su consistencia del ser (porque ella se coloca entre dos extremos ontológicos e implica la aceptación de que no *es* lo mismo la afirmación que la negación de *algo*), y con este sometimiento al ser que la condiciona, se autodestruiría.

3. — Frente a esta filosofía de S. Tomás y, en general, de los pensadores medioevales, de tipo *trascendente*, en que la inteligencia labora su obra sobre el ser, Descartes en su Discurso esboza una filosofía de tipo *inmanente*, en que la inteligencia comienza por sí misma. Frente a una filosofía que va de fuera a dentro y en que la inteligencia recibe del ser trascendente la luz de la inteligibilidad. Descartes funda otra que va de dentro a fuera y en que el ser es proyectado e iluminado en la inmanencia de la propia inteligencia. El entendimiento para Descartes no sale de sí mismo; el término de su conocimiento no trasciende, ni siquiera inteligiblemente, los límites de la idea como puro acto mental. Y entonces surge naturalmente la célebre cuestión —insoluble desde que se la plantea— del "puente" entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la realidad; cuestión que S. Tomás no se ha formulado y que ni siquiera sentido tendría en su sistema, ya que, según dijimos, el acto intelectual alcanza y se identifica inteligiblemente con la misma realidad. El solo planteo de este pseudo-problema entraña ya virtualmente toda la tragedia del pensamiento filosófico de la edad moderna, que se ha

enmarañado en torno a él sin poder solucionarlo en un sentido realista o idealista sin contradicción. Porque desde que —falseando los hechos mismos del conocimiento intelectual— se acepta el solo planteo de esta cuestión del "puente", el idealismo se sigue irremediablemente, es imposible salir de la inmanencia. Descartes ha querido construir ese puente sustentándolo sobre la veracidad divina, sobre Dios. Pero, ¿cómo llegar a Dios, sino por una inferencia inmanente de su propio pensamiento? ¿Cómo evadir la inmanencia de su inteligencia para llegar al Ser trascendente de Dios? Una vez encerrada en sí misma la inteligencia, sin contacto inmediato con la realidad, la cuestión del "puente" no tiene más solución que la idealista y la idealista más avanzada: la inteligencia como pura inteligencia construirá sus propios objetos. Pero a la vez el idealismo, desde que tiene un sentido, lo tiene en fuerza de un realismo subyacente que lo destruye.

4. — Esta es la importancia del "Discurso del método": haber cambiado el curso de la filosofía de realista en idealista, haber descentrado la inteligencia del ser trascendente para encerrarla en su inmanencia, haber opuesto a una filosofía de tipo gnoseológico-metafísico otra puramente gnoseológica.

En Descartes estas conclusiones extremas quedan en gérmenes latentes impedidas para desarrollarse por los prejuicios realistas de su primera formación escolástica de La Fléche y por su misma fe cristiana, a la que estuvo siempre sinceramente adherido. Pero los que vendrían en pos de él y tomasen sus premisas sin sus prejui-

cios y sin su fe cristiana, se encargarían de proseguir la marcha lógica de su pensamiento hasta el idealismo más avanzado.

Y considerando bajo este punto de vista el espíritu y actitud plenamente realizados por sus sucesores contra las mismas intenciones de su autor, el "Discurso del método" de Descartes significa el comienzo de la tragedia del pensamiento filosófico moderno condenado por sus premisas a una constante contradicción. Porque, por una parte, encerrada la inteligencia en sí misma por el "Discurso del método", no puede ya ser lógicamente sino idealista en el sentido más riguroso; y, por otra parte, por su radical e incoercible naturaleza *"ontotropista"* no puede formular un solo pensamiento, ni siquiera el de su propio idealismo, sino apoyada e inteligiblemente identificada con el ser que le da sentido; condenada, en una palabra, a expresar su *idealismo forzoso* en *conceptos necesariamente realistas,* a proclamar *la ausencia absoluta de todo ser* en su seno con *ideas cargadas,* desde que algo significan, *de un inevitable contenido ontológico.*

CAPITULO III

REFLEXIONES SOBRE EL "COGITO" CARTESIANO (1)

(*Con motivo del tercer centenario de la publicación del "Discurso del método"* (1637-1937)

SUMARIO: 1. INTENCIONES Y ESPIRITU DE DESCARTES. — 2. El método de la duda universal, la primera verdad del yo-pensante y el criterio supremo de la "idea clara y distinta" de Descartes. — 3. Imposibilidad de la duda cartesiana. — 4. Esterilidad de esa misma duda. — 5. La duda universal en S. Tomás y en S. Agustín en contraposición con la duda real universal del "Discurso del método". — 6. El idealismo trascendental, última etapa del pensamiento cartesiano y herencia suya en la filosofía moderna y contemporánea.

DESCARTES aparece en el escenario histórico a principios del siglo XVII. A la decadencia de la escolástica ha seguido durante un siglo y medio (desde 1450 hasta 1600, más o menos) una serie de tentativas de nuevos sistemas filosóficos, todos ellos fracasados como escuelas y llevados a cabo por talentos en su mayor parte mediocres, los cuales se han destacado más por su acción negativa contra la filosofía aristotélico-escolástica o, a lo más, por una restauración sin originalidad de los antiguos sistemas paganos, del platónico y del neo-platónico principalmente, que por una contribución positiva de labor constructiva y sistemática.

(1) Publicado en el tomo conmemorativo del tercer centenario de la publicación del "Discurso del Método" de Descartes, *"Cartesio"*, de la Universidad del *Sacro Cuore* de Milán, el año 1937; y en "Criterio" el 27 de mayo del mismo año.

Ante esa atmósfera caótica de disolución del pensamiento occidental, Descartes se cree providencialmente llamado en su célebre sueño a renovar la filosofía erigiéndola sobre bases nuevas e inquebrantables. No le faltó siquiera el aliento de un prelado amigo que lo animara a tan ardua empresa. Su espíritu eminentemente matemático ambicionaba construir una filosofía de evidencia y de tipo puramente deductivo a la manera de las ciencias de los números (véase la segunda parte del "Discurso del método"), que acabase de una vez por todas con tantos sistemas y opiniones en este terreno.

En semejante intento demostraba, por una parte, desconocimiento de la altura y naturaleza del objeto de la filosofía con la consiguiente dificultad para ser alcanzada por nuestra inteligencia, y, por otra y unida a una ignorancia o prescindencia imperdonable de la historia de la filosofía anterior a la suya, una desmedida presunción en sus talentos, con los que pretendía construir un sistema filosófico definitivo, enteramente nuevo desde su basamento, previa demolición de todo lo sólidamente construído por la "*philosophia perennis*" desde la filosofía griega hasta Santo Tomás.

Para Descartes la escolástica había procedido *dogmáticamente*. En oposición a ella, por eso, él intentaría construir una filosofía crítica, que, partiendo de una verdad incontestable, por pasos deductivos evidentes (a la manera de las demostraciones geométricas o algebraicas) llegase a las conclusiones del sistema.

2. — Para realizar este intento de tan vastas proporciones y no recibir en su nueva filosofía elemento alguno

falso o dudoso que pudiese comprometer su valor, Descartes quiere despojarse de todos aquellos conocimientos por los que pudiese introducirse el error o lo inseguro en su inteligencia. En un esfuerzo trágicamente heroico comienza, en la cuarta parte de su "Discurso del método", a poner en duda los aportes de los sentidos y de la imaginación, causa común de nuestros errores, e inclusive los de la inteligencia, ya que a veces soñando nos ha parecido pensar como en la vigilia. "Como a veces los sentidos nos engañan supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hombres se suelen equivocar hasta en las sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos podemos tenerlos también cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños" (4ª p. del "Discurso del método).

Esta duda es *metódica,* pues por ella su autor intenta llegar a la base segura sobre la cual poder levantar una filosofía perfecta; pero a la vez pretende ser *universal,* porque abarca los productos de todos los conocimientos del hombre, y *real,* porque surge de un esfuerzo *motivado* de duda.

En este camino de la duda universal, de duda vivida (*la duda universal como método*), Descartes cree encontrar la suprema verdad de su existencia como substancia pensante (*la existencia propia —el yo-pen-*

sante— como primera verdad), y también el criterio que le permita discernir en adelante la verdad de la falsedad (*las "ideas claras y distintas" como supremo criterio de verdad*). "Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba [...]. Después de esto reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta; acababa de encontrar una así y quería saber en qué consistía su certeza. Y viendo que en el *yo pienso, luego existo,* nada hay que me dé la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que *las cosas que concebimos clara y distintamente son todas verdaderas*"... (Del "Discurso del método", 4ª parte).

No vamos a seguir a Descartes en las sucesivas y rápidas deducciones que —apoyado en esta verdad y armado con este criterio— desenvuelve en el límpido cielo de sus "ideas claras y distintas", sin ninguna confrontación con la realidad; porque, a más de caer ellas fuera de las intenciones y dimensiones de este artículo, se fundamentan todas en este paso inicial del "Discurso del método".

Vamos a detenernos, por eso, a analizar brevemente esta duda metódica, que está en la base misma

del sistema cartesiano y de cuya solidez depende toda la seguridad de la construcción ulterior.

3. — ¿Es posible, en primer lugar, semejante duda? Tal es la pregunta que se formulaban Aristóteles y Santo Tomás varios siglos antes que Descartes, colocando el problema en un punto más profundo y anterior a aquél en que lo coloca el filósofo francés (Aristóteles: Met. L. III c. I; S. Tomás: Com. in. Met. L. III lec. I).

A ello responde negativamente el Doctor Angélico en diversos pasajes.

El esfuerzo de Descartes va dirigido, según demuestra S. Tomás adelantándose en el tiempo, a la obtención de algo imposible. Porque la duda, como todo pensamiento, tiene un sentido (desde que se la mantiene como duda) derivado del objeto que significa. Un pensamiento sin *algo,* sin el ser que significa, es imposible, porque toda la actividad de la inteligencia aparece ante la reflexión crítica como sostenida y apoyada en el ser. Sin el ser, sin algo en que se piense, tendríamos un *impensable.* Ni se diga que basta pensar el objeto como fenómeno, porque toda la consistencia objetiva de este pretendido "objeto-fenómeno" (idealismo y fenomenología husserliana) está en que es pensado como algo, como ser. El "Objeto" es esencialmente inseparable del ser. Ningún objeto puede pensarse sino como *ser,* como algo, y ningún ser puede conocerse (aun el propio yo) sino como *objeto* de nuestro conocimiento. Sin el ser, por consiguiente, que le dé sentido y sostén, la duda es *imposible,* es *impensable.* Precisamente porque no *es* lo mismo *ser y no-ser, ser de* de este modo o *ser* de aquel

otro, la inteligencia suspende su afirmación o negación, *duda*. La duda supone, pues, la realidad y se apoya en ella tanto como la misma afirmación o negación, implica, en una palabra, la aceptación del ser.

Una duda universal, que pretendiese no aceptar nada como verdad, sería, por eso, no sólo contradictoria, sino *impensable* e *imposible, se diluiría como duda al diluirse como pensamiento.*

4. — Pero supongamos posible semejante duda, y aceptemos que el pensamiento sin auto-destruirse pueda en un esfuerzo supremo suspender toda afirmación o negación y poner en acción una duda real y universal. ¿Qué solución crítica se podría lograr de semejante posición espiritual? ¿Se podría ya salir del círculo de la duda, como pretende y lo hace *de hecho* Descartes en su célebre "*cogito, ergo sum*"?

La evasión de la duda universal (de ser posible ésta, que no lo es) sería lógicamente irrealizable. Puesta en duda precisamente la validez de la inteligencia, ¿cómo concluir algo, si ha de ser ello mediante un acto de inteligencia? Porque, a la verdad, si Descartes ve que es imposible la duda de todo sin un yo que dude, lo *ve* evidentemente con un acto de su inteligencia, y alcanza, por ende, esta verdad con un acto de una facultad de validez dudosa que la destruye como verdad cierta. Es inútil que Descartes niegue que su "*cogito, ergo sum*" sea un raciocinio y constituya una intuición. Aunque así fuese (lo cual dista de ser evidente), siempre será verdad que dicha intuición sería el acto de una inteligencia de dudoso valor, y, por eso mismo, tampoco ella podría obtener la verdad con certeza.

5. — Para que el análisis cartesiano que le conduce al "cogito, ergo sum", adquiera valor, sería preciso despojarse del *método de la duda universal* en que está encuadrado.

Y es así como S. Agustín, varios siglos antes que Descartes, ha llegado a la conclusión del "cogito, ergo sum", en un proceso lógico que hasta literalmente se asemeja al del filósofo francés; pero que difiere fundamentalmente del de éste, porque no está precedido del *método* de la duda real universal, que lo haría estéril y lo arruinaría. En varios pasajes repite su raciocinio el Obispo de Hipona. Vamos a citar uno tan sólo. En "*La ciudad de Dios*" libro XI capítulo XXVI dice: "Porque nosotros somos y conocemos que somos y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que digo no hay falsedad alguna que pueda turbar nuestro entendimiento: porque estas cosas no las atinamos y tocamos con algún sentido corporal [...], sino que sin ninguna imaginación engañosa de la fantasía, me consta ciertamente que soy, y que eso lo conozco y lo amo. Acerca de estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos (escépticos), aunque digan: ¿Qué, si te engañas? *Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy si me engaño? Y pues existiría si me engañase, aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy*

no me engaño, siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: què me conozco".

La conclusión de S. Tomás de que es imposible dudar de todo, a la que el doctor Angélico llega, conforme al espíritu realista de su filosofía, considerando la dependencia radical y esencial de la inteligencia respecto al ser en general, obtiénela San Agustín, de acuerdo también al espíritu de su filosofía más centrada en la propia psicología, poniendo en relieve la contradicción de semejante duda, que implica la afirmación de la existencia del yo y del acto que la formula. Es decir que la imposibilidad de dudar universalmente señalada por S. Tomás en la imposibilidad de pensar nada sin la afirmación de un *ser en general,* la encuentra S. Agustín en la imposibilidad de pensar nada sin la afirmación de un *ser en concreto,* el yo con su acto de pensamiento. La divergencia entre S. Tomás y S. Agustín es, pues, accidental y aparente, y la diferente formulación del raciocinio obedece tan sólo a la diferencia de sistema adoptado (el de Aristóteles y el de Platón, respectivamente y en sus líneas generales).

En cambio, la aparente conformidad de Descartes con S. Agustín encierra una diversidad esencial en fuerza de la duda universal que en el filósofo francés arruina el raciocinio del Santo, válido en su propio sistema. San Agustín no comienza dudando real y universalmente, *constata empíricamente* tan sólo, contra los escépticos, que sería imposible dudar de todo sin la afirmación de la propia existencia. Y por eso, a diferencia del cartesiano, su "*cogito*" es válido, expresa la captación o intuición de una verdad evidente.

6. — Pero aun supuesta la posibilidad de su duda y la legitimidad de su conclusión, "cogito, ergo sum", Descartes conforme a las premisas de su sistema, no hubiera podido salir jamás de la inmanencia de su propio pensamiento. En efecto, el conocimiento para él no es la comunicación, la "identidad intencional" con el objeto (el "fieri aliud in quantum aliud" de S. Tomás), es sólo una "copia" de la realidad, termina dentro de sí mismo. Cuando Descartes conoce su existencia, la conoce sólo en la inmanencia de su acto de inteligencia. Por eso, Kant con más lógica que Descartes (supuestas sus erróneas premisas) dirá que el conocimiento es imposible sin un yo fenomenal, "pura apercepción", pero no sin un yo existencial.

Todas las inferencias con las cuales Descartes pretende luego llegar a la existencia de Dios, para de aquí, apoyado en la veracidad divina, alcanzar la realidad externa, no logran salir de un proceso puramente inmanente no sólo en el orden psicológico, sino también (y esto es lo grave) en el orden puramente gnoseológico o intencional. Encerrado en una idea sin contacto inmediato con la realidad, todo el desarrollo de sus implicaciones se desenvuelve dentro de esa misma idea.

El idealismo trascendental es el término lógico de las premisas del "Discurso del método".

En Descartes estas consecuencias estuvieron detenidas por sus prejuicios realistas y aun por su misma fe cristiana. Pero el movimiento lógico de conexiones ne-

cesarias estaba iniciado ya en la gnoseología cartesiana. Sus sucesores, despojados de su formación y de sus prejuicios, iban a continuarlo a través de tres siglos hasta desembocar en el idealismo trascendental contemporaneo.

Esta inmanencia absoluta del pensamiento es la triste herencia legada por Descartes a la filosofía moderna; herencia que arruina a la inteligencia al separarla del ser que la sostiene, y al obligarla, por ende, a una constante e insalvable contradicción: *a proceder como idealista con las fórmulas conceptuales de una inteligencia esencialmente realista.*

CAPITULO IV

EL ESPIRITU DE DOS FILOSOFIAS (1)

Realismo Metafísico e Idealismo Racionalista (S. Tomás de Aquino y Renato Descartes)

SUMARIO: I. REALISMO METAFISICO DE S. TOMAS. — 1. Los tipos noéticos idealista y realista y su evolución histórica. — 2. Los grados del ser, de la inteligibilidad y de la inteligencia. La base metafísica de los caracteres de la inteligencia humana, de sus conceptos abstractos y analógicos. — 3. El valor objetivo de la inteligencia. — 4. La síntesis gnoseológica tomista estructurada sobre la unidad metafísica del ser. — 5. La ética erigida por S. Tomás sobre bases ontológicas. — 6. El conocimiento de la fe termina también en la realidad. Relaciones ontológicas de la realidad natural y sobrenatural reflejada en las relaciones lógicas de la filosofía y de la teología. La *filosofía Cristiana*. — 7. El espíritu realista metafísico de S. Tomás: toda la obra de la inteligencia sometida y sostenida por el ser. II. EL IDEALISMO RACIONALISTA DE DESCARTES. — 1. Las notas constitutivas del espíritu cartesiano. — 2. El espíritu idealista racionalista de tipo matemático de Descartes puesto de relieve en el tipo noético asignado a la filosofía. — 3. El espíritu cartesiano en el "Discurso del método". — 4. El mismo revelado en la gnoseología cartesiana con su consiguiente dualismo irreductible. — 5. El criterio correspondiente a ese espíritu: las "ideas claras y distintas". — 6. El espíritu cartesiano en las pruebas de la existencia de Dios, y la veracidad divina como recurso para mantener la deducción idealista racionalista del espíritu cartesiano. — 7. La "reducción" de la sensación de acuerdo a dicho espíritu. — 8. La "reducción" de la realidad a pensamiento y extensión conforme al mismo espíritu. — 9. La doctrina Cartesiana

(1) Publicado en la revista "Estudios", en el número conmemorativo del tercer centenario de la publicación del "Discurso del Método" de Descartes. Buenos Aires, agosto de 1937.

del origen de las ideas determinada por el espíritu de su filosofía. — 10. El espíritu cartesiano en su ética. — 11. La falta de unidad del sistema cartesiano, consecuencia del espíritu racionalista idealista desvinculado de la realidad. — 12. El dualismo entre filosofía y teología, fruto también del espíritu cartesiano.

III. EL ESPIRITU DE DOS EPOCAS ENCARNADO EN S. TOMAS Y DESCARTES. — 1. La actitud del sometimiento al ser encarnada en la filosofía medieval, fundamento de la verdadera grandeza de la inteligencia. — 2. La actitud contraria de la filosofía moderna de independencia de la inteligencia, respecto al ser con intenciones de divinizarse, causa de su constante contradicción y de su ruina.

I

SE ha dicho con razón que toda gnoseología y aun toda filosofía puede reducirse, en última instancia, a dos tipos esquemáticos: el de Platón y el de Aristóteles (2). Porque o bien se toma como punto de partida de la investigación filosófica la IDEA (sujeto), o bien se la centra en las entrañas mismas del SER (objeto). En el primer caso tenemos la supremacía de la idea sobre la realidad; en el segundo, la realidad es primera y el valor de la idea depende de su sujeción y adecuación y hasta de su identidad intencional con la realidad. En la primera posición la idea regula y, en el último término de su evolución lógica,

(2) J. Maréchal: Précis d'Histoire de la Philosophie moderne, § I. — Louvain 1933. p. 14.
E. Gilson: "Etudes sur le rôle de la Pensée médiévale dans la formation du système cartésien". p. 199.

proyecta y crea la realidad (al menos fenómenicamente), en la segunda es la realidad quien regula y determina la idea.

Dentro de estos dos tipos de conocimiento y de correspondiente metafísica y filosofía caben muchos matices intermedios, que no son sino los estadios sucesivos de un pensamiento que avanza paulatina y lógicamente hasta el pleno desenvolvimiento de sus implicaciones y despojándose a la vez de elementos ajenos (muchas veces tomados del tipo contrario) y que, en un principio, actúan como prejuicios de contención de su desarrollo intrínseco.

En este sentido el idealismo realista de Platón comienza la evolución del primer tipo de filosofía, que se continúa (aunque contenidos sus gérmenes idealistas por los principios cristianos) con S. Agustín y la llamada escuela agustiniana de la Edad Media (Alejandro de Hales, S. Buenaventura, etc.), toma cuerpo definitivamente en Descartes al desvincularse, como sistema, del pensamiento cristiano y ser volcado en su nuevo método, y sigue su desarrollo lógico y necesario a través de Leibniz y sobre todo de Spinoza, para llegar pasando por intermedio de Kant hasta la filosofía idealista transcendental de Fichte, Schelling y Hegel, y desembocar definitivamente en el idealismo contemporáneo de Croce, Gentile, Weber y Brunschvicg y de la misma fenomenología de Husserl, cuyo pensamiento debía acabar lógicamente en el idealismo al partir de un pensamiento sin realidad.

En Platón se trata de un idealismo realista, pues a nuestras ideas responden las realidades ontológicas e inmutables de las Ideas arquetipos y, consiguientemente,

de algún modo la realidad sensible que participa su ser de estas ideas substanciales. En S. Agustín y en los escolásticos agustinianos la verdad de nuestras ideas es un efecto de la "*iluminación*", vale decir, de un influjo divino por el que éstas resultan conformes con las ideas divinas y consiguientemente con la realidad extramental y que a su vez es tal en virtud de la voluntad divina que las crea conforme a sus ideas ejemplares. En ambas explicaciones se salva la objetividad del conocimiento, pero sólo de un modo indirecto, por una inflexión o recurso a las ideas platónicas o divinas, respectivamente. La comunicación inmediata de nuestro conocimiento con la realidad externa queda interrumpida. La evolución lógica de esta posición consistirá en suprimir esa introducción artificial del realismo, mediante la supresión de las Ideas subsistentes de Platón y del recurso a las Ideas ejemplares divinas de los agustinianos, para quedarse con el pensamiento aislado de todo ser (externo o interno), creador único de toda realidad fenoménica inmanente a él mismo. Pero semejante desplazamiento de este tipo noético hacia el idealismo racionalista y trascendental no se explica sin la intervención de Descartes, y si la filosofía moderna se caracteriza, según sus representantes, por una orientación hacia el idealismo absoluto a partir del análisis trascendental del conocimiento, con toda verdad a Descartes se ha de adjudicar la paternidad de ese subjetivismo radical.

Por una de esas paradojas en que no escasea la historia de la filosofía, Descartes es *de hecho realista en sus conclusiones*, gracias a elementos extraños a su posición filosófica, que actúan como prejuicios en el desenvolvi-

miento lógico de sus premisas; a pesar de que, tanto por los gérmenes que llevaba en las entrañas de su sistema como por su actitud y espíritu, iba a constituirse en padre del idealismo racionalista, por una parte, y del empirismo agnóstico, por otra.

También el segundo tipo de gnoseología y filosofía, que comienza y da la supremacía al ser, desarrolla su evolución lógica desde los primeros filósofos griegos hasta Aristóteles, y desde Aristóteles hasta S. Tomás.

Sabido es cómo los primeros filósofos griegos (a pesar de lo simplista de su solución) merecen el nombre de tales por la intención metafísica que los guiaba de buscar el constitutivo último de la realidad sensible, lo cual implícitamente llevaba consigo la doctrina realista del conocimiento, de que podemos conocer la realidad en sí. Sócrates avanza y, mediante su célebre "*inducción*", llega a descubrir lo esencial permanente de la realidad cambiante, lo inteligible de ella, mediante el "*concepto*". El "concepto" de Sócrates, conquista definitiva del realismo que Aristóteles y S. Tomás no harán sino precisar más y más, es el conocimiento intelectual determinado por la esencia o constitutivo de la realidad sensible, despojada de sus notas individuantes.

Aristóteles con su doctrina metafísica del acto y la potencia y de las causas intrínsecas de los seres materiales (la materia y forma), y con su síntesis psicológico-gnoseológica del conocimiento sensible e intelectual, del origen sensible-empírico de las ideas mediante la actividad del νοῦς ποιετικός y de la dependencia del concepto respecto a la realidad y de la identidad intencional con ella, llega, no sin numerosas obscuridades en su difícil

libro περὶ ψυχῆς, a la conquista substancial del realismo: nuestros conceptos están sostenidos por la realidad, que alcanzan inmediatamente en una identidad intencional.

Pero la conquista plena del realismo en toda su pureza, libre de todo elemento ajeno a él, e injertado vitalmente en la realidad total, natural y sobrenatural, con su doble conocimiento correspondiente, sólo se logra con la vasta y coherente síntesis de S. Tomás de Aquino. Naturalmente la conquista de S. Tomás no se explica sino como el coronamiento genial —pero coronamiento— de un esfuerzo evolutivo de varios siglos de la filosofía medieval dirigida sobre todo hacia la elucidación y valorización de las ideas universales, lograda ya substancialmente en un sentido moderadamente realista por Juan de Salisbury; y la incorporación del aristotelismo a la filosofía cristiana llevada a cabo por S. Tomás es históricamente ininteligible sin el esfuerzo, no plenamente logrado, de S. Alberto Magno.

Pero la verdad es que la adquisición plena y justificada del realismo ontológico y gnoseológico ha sido obtenida y formulada definitiva e insuperablemente por S. Tomás.

A fin de apreciar mejor, por contraste, el espíritu racionalista e idealista de tipo matemático de Descartes, que va a caracterizar a la filosofía de la edad moderna, nada más conducente para ello que exponer primero los puntos fundamentales y característicos de la síntesis metafísico-gnoseológica tomista, poniendo en relieve su espíritu eminentemente realista y metafísico. Veremos mejor así, cómo estas dos filosofías, concordes en no

pocas de sus conclusiones, difieren siempre diametralmente por su espíritu.

2. — Para S. Tomás todo conocimiento se apoya en la realidad, en el ser. La realidad se extiende desde Dios, el Acto o Perfección pura sin mezcla de imperfección o potencia alguna, hasta la pura potencia real de la materia primera. Los seres intermedios (creados siempre, desde que no son la misma perfección) son todos compuestos de acto y potencia, y su perfección es tanto más grande cuanto más participan del Acto puro de Dios y, consiguientemente, más actualizan la potencia. Por eso después de Dios, aunque a una infinita distancia, siguen los puros espíritus o formas puras (los ángeles — sin más composición substancial que la de esencia y existencia), luego los compuestos substanciales de materia y forma, y, entre éstos, primero aquéllos en los que la forma o acto substancial es intrínsecamente independiente de la materia en su existir y en su obrar (el hombre en razón de su forma o alma espiritual), luego los de forma dependiente aunque superior a la materia, pero capaz de captar las formas de otros seres materiales (los animales en razón de su alma sensible), más abajo los de forma simplemente vital, dotados de movimientos *ab intrínseco*, y en último término los seres inorgánicos, en que la forma está enteramente sumergida en la materia cuantitativa. Más abajo estaría la materia primera, pura potencia real, pura capacidad, y que, por eso mismo, no puede existir sola sin la forma (la existencia es ya un acto o perfección). Por eso la materia primera está entre el ser y la nada, es "algo que en cierto modo no es" como decía Platón.

Todas estas franjas de la realidad convienen en el concepto de ser, pero no todas de una manera unívoca sino solamente análoga. La introducción de la analogía en el concepto del ser es una de las tesis fundamentales del tomismo y una conquista genial de su autor, quien con ella se ha puesto a resguardo de los escollos de las antinomias contra las que han ido a dar no pocos grandes filósofos, sin excluir el mismo Descartes. El ser no conviene ni se predica del mismo modo de todos los seres, es un contenido que en su misma simplicidad lleva las estrías diferenciales que se subrayan según el ser a que se atribuyen. El concepto de ser es polivalente ([3]). Los modos diversos del ser: la *aseidad* y *abaleidad, etc.,* es decir, la manera esencialmente diversa con que el ser conviene a los distintos seres, son inseparables del concepto mismo del ser. Todos los seres participan de la noción de ser, pero no del mismo modo, sino de una manera proporcional, de modo que aquella simplicísima noción de ser (lo que existe o es capaz de existir) en que todos los seres convienen, es a la vez diversa en las distintas franjas de la realidad (*aseidad*: Dios, *abaleidad*: creatura, *perseidad*: substancia, *inaleidad*: accidente) en que se verifica. Cuando se afirma, pues, que Dios y las creaturas *son,* este ser es atribuído y conviene con toda verdad a ambos, pero no del mismo modo sino proporcionalmente, no unívoca sino análogamente.

Todo ser es en sí inteligible, en razón del acto o perfección que esencialmente encierra desde que no es nada, y tanto más inteligible, por ende, cuanto más perfecto es su acto o perfección. Por eso Dios es el supremo inteligible, y los demás seres lo son tanto más cuanto mayor es el predominio del acto sobre la potencia y, consiguientemente, de la forma sobre la materia en los seres materiales. Por eso la escala ontológica descendente de los seres según su acto o perfección, más arriba expuesta, es a la vez para S. Tomás la escala descendente de la inteligibilidad de los seres, desde la Inteligibilidad misma del Acto puro (Dios) hasta la hipointeligibilidad de la pura potencia (materia primera sólo inteligible en razón del acto o perfección de que es capaz).

La capacidad de captar esa inteligibilidad, es decir, la inteligencia, está también en íntima relación y proporción con la constitución ontológica de los seres ([4]). Sólo el ser inmaterial, el que no está en intrínseca dependencia con la materia es, por eso mismo, capaz de captar la inteligibilidad de las formas o actos substanciales, y ello de un modo proporcional a su inmaterialidad. En el Ser puramente inmaterial y siempre en Acto tanto la Inteligencia como el inteligible están siempre en acto y están no sólo unidos sino realmente identificados. El objeto proporcionado de la Inteligencia divina es el mismo Dios, es ella misma: Dios es la inteligibilidad transparente a sí

([3]) J. Maritain, Degrès du savoir, p. 432 y sgs.; o la exposición que de esta obra publicamos en esta misma revista "Estudios" en los números de octubre de 1934 y enero y febrero de 1935.

([4]) Así como la inteligibilidad se basa en la forma, ya que la materia primera es absolutamente indeterminada y como tal ininteligible en sí misma y sólo en relación con la forma que la ilumina, del mismo modo la capacidad de captar esa inteligibilidad, o sea, la inteligencia, está condicionada por la independencia intrínseca de la materia: sólo el ser inmaterial (forma pura o por la menos independiente en su existir y obrar de la materia a la que está unida) es capaz de captar la inteligibilidad intrínseca y esencial de las formas, precisamente porque por su independencia de la materia puede hacer partícipe de su inteligibilidad en acto a las otras formas e identificarse inteligiblemente con ellas. (Véase Gredt: Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae t. I, n. 463 y sigs.).

misma. En los seres puramente espirituales (los ángeles), pero compuestos de acto y potencia (esencia y existencia), su ser o forma es siempre inteligible en acto y por eso está ella siempre presente intuitivamente en su inteligencia, la cual es, sin embargo, una facultad o potencia distinta de su ser substancial (inteligencia correspondiente a un ser compuesto de acto y potencia). Finalmente en el último peldaño de la inmaterialidad está el alma humana, forma espiritual pero intrínsecamente unida a la materia, de la que es acto substancial y de la que depende intrínsecamente en su actividad sensitiva y vegetativa, y por la que es individualizada.

Una forma inmaterial, pero así unida y relacionada con la materia, ha de experimentar también en su ejercicio intelectivo el peso de la potencia de una tal materia. De aquí que ella no conozca sino mediante una facultad intelectiva distinta de su ser, y su objeto inteligible proporcionado no sea otro que la forma o acto de los seres materiales embebida en la materia y, por eso, inteligible sólo en potencia, y a la que ella llega por el ministerio de los sentidos, despojándola de su potencialidad (=materialidad) y haciéndola así inteligible en acto. La inteligibilidad de su misma forma inmaterial (el alma) también está en potencia en razón de la materia a la que se une y que la individualiza, y sólo llega a estarlo en acto mediante el acto de la inteligencia. Tanto, pues, la inteligencia como su objeto no están sino en *potencia*, éste como inteligible y aquélla como acto de inteligencia. La reducción al acto de ésta no se verifica sino reduciendo al acto la inteligibilidad del objeto e identificándose inteligiblemente con él. Pero como la inteligencia no logra llegar así hasta la forma inteligible si no es despojándola de sus notas materiales que se oponen a su inteligibilidad en acto, por eso mismo sólo obtiene un conocimiento de la forma sin las notas individuales (que provienen de la materia "*signata quantitate*"), un conocimiento abstracto y universal. El conocimiento intelectual de lo singular no es directo, según S. Tomás, sino solamente indirecto, por un volverse la inteligencia a la imagen sensible de donde toma las notas formales inteligibles, por un unirse el conocimiento intelectivo con el sensitivo en un mismo sujeto.

De este carácter abstractivo y universal del conocimiento intelectual, de esta carencia de intuición intelectiva de la esencia de las cosas, síguese la pobreza de nuestros conceptos, que no logran jamás, por más que se los multipliquen, llegar a la comprehensión exhaustiva de la realidad, y se comprende también la nota de inacabamiento y de incompletez de toda ciencia y de todo saber humano. La realidad se presenta como un núcleo inagotable de sucesivos conceptos o "tomas" abstractivas por parte de la inteligencia.

El objeto proporcionado y adecuado de la inteligencia humana reside, pues, en la quididad (=forma=acto) de los seres materiales. Mediante la acción del entendimiento activo que toma de las especies sensibles las notas inteligibles o esenciales sin la materia, la esencia se manifiesta inteligible en acto ("*species intelligibilis impressa*") y es asimilada intencionalmente por el entendimiento.

Pero esta forma de los seres sensibles, objeto proporcionado de una inteligencia unida a una materia,

constituye una esencia, es *un ser* y no *el Ser*, un ser contingente que no logra su plena inteligibilidad sin el Ser necesario (Acto puro), quien le quita su indeterminación para existir determinándolo a su existencia, un ser, por consiguiente, que lleva intrínsecas en sus entrañas las estrías que lo relacionan y ligan esencialmente al Ser divino. De este modo la inteligencia humana es llevada por un analogado o valencia secundaria del ser hasta el analogado primario del Ser, al Ser por esencia y al que primariamente conviene la noción de ser ("*analogum analogans*"). Del mismo modo el entendimiento humano, siguiendo las relaciones del ser, llega al conocimiento de los seres puramente espirituales y de cosas negativamente inmateriales.

Y he aquí que el objeto inteligible de la inteligencia humana se agranda y se extiende de este modo desde su objeto proporcionado: la forma de los seres materiales, hacia arriba, hasta el supremo Ser inteligible, Dios, pasando antes por los seres negativa y positivamente inmateriales; y hacia abajo, hasta la pura potencia (materia primera), que conoce por medio del acto o forma que la determina.

Pero si el objeto de nuestro entendimiento se agranda y se extiende a todos los analogados del ser, él no los llega a conocer en su propia luz inteligible, a captar en su propia esencia, sino tan sólo proyectando sobre ellos la luz de su inteligible proporcionado: la esencia de los seres materiales. El origen de nuestras ideas, como hemos visto, está tomado de las cosas materiales, y sólo a través de ellas (mediante un proceso de abstracción y negación) llegamos a conocer las cosas inmateriales. No

podemos representar inteligiblemente los objetos inmateriales recibiendo directamente de ellos su propia inteligibilidad, no podemos captarlos directa e inmediatamente en la inteligibilidad intrínseca de su esencia, sino que valiéndonos de los conceptos de las cosas materiales (los analogados secundarios) y a la luz de su inteligibilidad, llegamos a significar y a conocer pálida y analógicamente, pero con toda verdad y certeza, los analogados primarios, los seres inmateriales, y al mismo Ser en sí (Dios, el *analogum analogans*). Esta falta de conceptos propios (de "tomas" directas de la esencia del objeto conocido) para llegar al conocimiento de los seres inmateriales, hace que nuestros conocimientos acerca de ellos sean obscuros y difíciles, a pesar de la verdad y certeza con que a veces están dotados. Nada más firme ni más cierto para nuestra inteligencia, por ejemplo, que la existencia de Dios que se impone como el fundamento ontológico de toda la realidad y mediante ésta de todo el orden lógico; y, sin embargo, el conocimiento de la esencia divina a través de los seres creados que distan infinitamente de ella, es tan obscuro y pálido (a pesar de la certeza con que procedemos en la deducción de las perfecciones que encierra), que S. Tomás ha podido escribir, retomando un pensamiento del Pseudo-Dionisio: "In finem nostrae cognitionis Deum cognoscimus tamquam incognitum" (5).

El origen de nuestras ideas, la forma abstraída de la materia, sigue pesando en todos nuestros conocimientos intelectuales ulteriores, que no están elaborados sino

(5) Myst. Theol. c. I. — Cf. De Pot. q. 7, a. 5 ad 13.

con notas tomadas de los ínfimos seres de la escala de la realidad ([6]).

Por eso, si bien es verdad que nuestra inteligencia puede extender su conocimiento desde los límites de la pura potencia hasta los últimos confines del Ser (y esta es *su nobleza*), sin embargo, no alcanza objeto alguno por intuición, sino solamente por conceptos abstractos, los cuales además sólo tienen una franja de la realidad (la inferior de todas) proporcionada a su capacidad, más arriba de la cual sólo le es dable ver en el claroscuro de la luz inteligible de esta franja proyectada por encima de ella en conceptos formados con notas de los seres materiales y sometidos a un proceso de abstracción y negación (y esta es *su miseria*).

3. — A pesar de esta pobreza inherente a la abstracción de nuestros conceptos, más la analogía que se les añade cuando ellos se refieren a los seres que están por encima del objeto proporcionado de la inteligencia, el conocimiento intelectual, según explica S. Tomás, termina *inmediatamente* en el objeto. Todos los medios subjetivos a que es sometido el objeto antes de llegar a ser inteligiblemente conocido por la inteligencia, son medios transparentes que sólo sirven para poner en contacto inmediato la inteligencia con la realidad. Desde el punto de vista psicológico, para que el objeto llegue a la inteligencia es menester que pase primero por los sentidos, luego por las imágenes de la fantasía, más tarde por la especie impresa espiritual, para lograr finalmente constituir el verbo mental, en cuya emisión la inteligencia entiende. Pero desde el punto de vista gnoseológico, el conocimiento se presenta no como una representación sino como un contacto o comunicación inmediata con el objeto; la inteligencia no entiende las especies sensibles o inteligibles, sino directa e inmediatamente la realidad en el verbo mental o idea, *se identifica inteligiblemente* con ella ("*cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*"). El acto del conocimiento intelectual es, psicológicamente hablando, una realidad accidental de la inteligencia, pero gnoseológicamente considerado es él transparente y constituye para la inteligencia una como superexistencia intencional, en la cual capta y se identifica inteligiblemente con la realidad ([7]). Toda gnoseología debe respetar y explicar este dato inicial de la conciencia de que en nuestros actos intelectuales no conocemos inmediatamente nuestros actos sino el objeto, el ser, y que sólo en un segundo momento, por reflexión sobre este acto primero, llegamos a conocerlo como acto. El problema crítico del "puente" entre sujeto y objeto, entre pensamiento y realidad, es un *falso problema* solamente planteable gracias a una deformación previa del *hecho* del conocimiento, que se nos presenta como esencialmente trascendente y dependiente de la realidad. Un pensamiento puro sin una realidad como objeto es simplemente *impensable*.

4. — Y este es precisamente el punto central, la clave de bóveda del sistema gnoseológico-metafísico de S. Tomás, que nos manifiesta su espíritu eminentemente

([6]) Véase Maritain, "Degrès du savoir" p. 399 y sgs., y nuestra exposición de esta obra en la Revista "Estudios", en los número de octubre de 1934 y enero y febrero de 1935.

([7]) Véase Maritain, "Réflexions sur l'intelligence", 2ème édition, p. 59 y sgs.

ontológico y la primacía del ser sobre la realidad, así como la admirable e insuperada unidad de su doctrina donde todas las tesis se sostienen de suerte que no hay un solo elemento desvinculado de los demás, como que se trata de una síntesis estructurada sobre la unidad ontológica de la realidad.

Toda la gnoseología tomista tiene raíces profundamente ontológicas, y puede decirse que no es sino una parte de su metafísica. Ya vimos cómo la inteligibilidad es proporcional al acto o perfección del ser, y cómo la inteligencia depende del mismo modo del grado de inmaterialidad ontológica.

Si, por otra parte, el conocimiento intelectual se nos manifiesta como una identificación intencional de la inteligencia con la realidad, entonces acabamos de ver cómo el conocimiento intelectual se centra en el ser que es esencialmente inteligible por el mero hecho de ser, y comprenderemos cómo el modo propio de nuestro conocer conceptual, y a las veces analógico, está en íntima relación con la realidad conocida de que depende. En efecto, el que el objeto proporcionado de la inteligencia humana sea la forma del ser material, se funda en la constitución ontológica del hombre, compuesto de materia y forma y carente de toda idea innata y que debe adquirir sus conocimientos conceptuales mediante el ministerio de los sentidos, los cuales sólo presentan a la inteligencia seres materiales, es decir, compuestos de materia y forma. En estos seres el elemento esencial y constitutivo, el elemento explicativo e inteligible, es solamente la forma. Luego esa forma será el objeto proporcionado de la inteligencia.

El carácter abstractivo y universal del concepto (con la pobreza consiguiente a esta carencia de intuición intelectual) se apoya en la constitución ontológica del objeto proporcionado de la inteligencia, del ser material compuesto de materia y forma, de forma como de elemento determinado y perfectivo (y por eso inteligible), y de materia como de elemento indeterminado y perfectible (y por eso ininteligible en sí mismo) y que, en razón de la cantidad que exige, determina e individualiza la forma. La inteligencia, al tomar el elemento inteligible sin el hipointeligible (la forma sin la materia), obtiene, por eso mismo, un conocimiento abstracto y universal.

Pero la realidad proporcionada de nuestro conocimiento intelectual, en la que éste se apoya, tiene conexiones ontológicas con toda la realidad, y sobre todo conexiones esenciales con el Ser absoluto y necesario que la determina a la existencia, como dijimos más arriba. La realidad total, el ser tomado en toda su extensión no es, pues, algo *uniforme,* ya que comprende los sectores más diversos desde el Acto puro hasta la pura potencia, pasando por las diferentes participaciones contingentes del Ser absoluto y necesario (toda la gama de los seres creados).

El conocimiento del ser en cuanto tal está apoyado como todo conocimiento en su objeto, en la realidad extramental. El concepto que encierre bajo esta noción de ser todas esas regiones de la realidad, deberá llevar en su seno, en consecuencia, las diferencias profundas que esas realidades tienen entre sí como realidad, como ser, deberá ser un concepto polivalente como la misma

realidad que expresa y en que se apoya, deberá, en una palabra, ser un *concepto análogo.*

La analogía del concepto del ser, con las significaciones proporcionales que encierra, se apoya en la diversidad ontológica de los seres en su misma nota simplicísima de ser, en la manera enteramente diversa con que ellos *son* (*a se, ab alio,* etc.).

Y como el hombre con su conocimiento intelectual sólo llega directamente a un analogado secundario del ser como a su objeto proporcionado, a un ser contingente y material, y no conoce los demás seres sino en función de este concepto primero, claro está que su conocimiento de los demás seres, y sobre todo del Ser supremo, analogado principal en quien primero y principalmente se verifica la noción de ser, resultará un conocimiento de lo esencialmente perfecto e infinito por lo esencialmente imperfecto y finito, un conocimiento, por ende, sumamente pobre, obscuro y difícil de las realidades que están sobre la franja ontológica de su objeto proporcionado; por más que ese conocimiento pueda llegar a significar con toda verdad y certeza su objeto inteligible.

Como se ve las conexiones lógicas entre el concepto propio y el concepto análogo se apoyan en las relaciones de inteligibilidad objetiva, o lo que es lo mismo, en las relaciones ontológicas esenciales que enlazan los seres entre sí (vg. del *ser ab alio* con el *Ser a se* del que depende esencialmente, del *ser in alio* con el *ser per se*).

Toda la doctrina del conocimiento de S. Tomás está apoyada en el ser. Del ser vienen las primeras nociones conceptuales o aspectos abstraídos inmediatamente

de la realidad, y, por consiguiente, las conexiones lógicas que enlazan a los conceptos objetivos entre sí no son más que las conexiones ontológicas de la realidad aprehendidas por la inteligencia. Los principios o axiomas primeros del orden lógico (el principio de identidad y no contradicción, el de razón de ser y de causalidad, etc.) valen para este orden, precisamente porque han sido tomados de la realidad junto con las nociones primeras.

De ahí el cuidado de S. Tomás en el análisis de las nociones tomadas de la realidad, la humildad intelectual de tomar la realidad y sus principios como ellos son, y luego la prolijidad con que procede en el enlace lógico de esas nociones y principios de acuerdo a sus exigencias objetivas, porque sabe que la síntesis ajustada y lógicamente coherente de los conceptos es la expresión de las relaciones y de la unidad ontológica del ser.

5. — La misma ética de S. Tomás está insertada en su ontología. Todos los seres están orientados hacia su bien ontológico, y en este bien o fin a que Dios los destina mediante su naturaleza, encuentran su perfección. Esta ordenación final de las creaturas incrustada en su naturaleza y realizada por leyes necesarias en los seres irracionales, en el hombre está impresa y comunicada de una manera conforme a su naturaleza racional, por los dictámenes prácticos racionales ordenadores de su conducta, y realizada por su voluntad que libremente acepta esta ordenación final imperada por Dios para ella y los demás seres. Acatando esta ley divino-natural que lo ordena a su fin, el hombre logra alcanzar ese fin,

que no es otro sino la glorificación formal de Dios por el conocimiento y el amor, pero a la vez y, en esa misma consecución de la gloria formal de Dios como su último fin, alcanza su fin último interno, el desarrollo y perfección de su naturaleza, obtiene su *plenitud ontológica* con la consiguiente felicidad. Con la ley moral Dios no ordena al hombre sino su propia felicidad sólo conseguible por la posesión del objeto infinito de su inteligencia y de su voluntad, la verdad y el bien infinitos, por la posesión de Dios por la vía del conocimiento y del amor, en lo cual precisamente Dios consigue su glorificación formal de parte de la creatura racional.

La glorificación de Dios y el bien del hombre están unidos y hasta identificados, puesto que no son sino dos aspectos de un mismo fin logrado. El bien moral no es, pues, en última instancia, sino el bien y la perfección específica del hombre, que, en su desarrollo perfecto, consuma su plenitud ontológica y su felicidad (8).

De esta suerte la inteligibilidad y orden admirables con que Dios planeó y realizó la creación pasa a través de esta captación cuidadosa de la realidad al orden lógico del sistema de S. Tomás, en la medida de la luz de la inteligencia humana. A través de la realidad creada por Dios, S. Tomás se apodera en cierto modo del orden de la inteligencia divina, dentro de la pobreza de nuestro conocimiento conceptual.

6. — Acabamos de ver que la filosofía de S. Tomás es la filosofía del ser. Pero la realidad, a más de extenderse desde el Acto Puro hasta la pura potencia imponiendo a la inteligencia un objeto que, aunque asequible siempre de algún modo, en sus regiones superiores está por encima del modo proporcionado de conocer de nuestro entendimiento, a más de este ser asequible por la sola razón a luz de su inteligibilidad natural, comprende el ser sobrenatural sólo manifestable a la luz de la Revelación y asequible para nuestra inteligencia por el acto sobrenatural de la fe.

(8) Véase nuestra obra próxima a aparecer: "Los fundamentos metafísicos del orden moral".

En verdad esta realidad sobrenatural tanto de la gracia como de la visión y del amor beatífico divino a que aquélla se ordena y a quien especifica, está por encima y más allá de todas las exigencias de la naturaleza y es un don gratuito de la divina Bondad. Sin embargo, el orden sobrenatural se inserta y enlaza íntimamente con el orden natural: el acto de fe no es sólo efecto de la gracia, sino que en él interviene también la actividad psicológica de la inteligencia y de la voluntad. El prodigio de la Eucaristía, sólo cognoscible por la revelación y la fe, se realiza en el orden ontológico e impone a la inteligencia creyente la aceptación de la permanencia de los accidentes naturales del pan sin su substancia correspondiente. La misma gracia santificante es una realidad, un hábito entitativo, un accidente del alma. Tenemos, pues, que la realidad comprende dos órdenes, dos zonas específicamente unidas y comunicadas: la de la realidad natural, asequible a las luces de la sola razón, y la sobrenatural, cognoscible por la revelación.

Al orden de la realidad sobrenatural que se nos manifiesta por la revelación responde un conocimiento

también sobrenatural, la fe, acto del entendimiento bajo el imperio de la voluntad y realizado con la ayuda de la gracia. Tomando como principios estas verdades de la revelación conocidas por la fe y subordinando a ellas su razón como instrumento, el teólogo las sistematiza, las ordena en sus pruebas de este orden sobrenatural, las compara entre sí y con otras verdades del orden natural para fecundarlas y prolongar de este modo la luz de la revelación más allá de lo que ésta formalmente da. Tal es el conocimiento teológico (9).

Todo este conocimiento sobrenatural se apoya en la realidad sobrenatural y es su expresión. De aquí que, estando la realidad natural y sobrenatural íntimamente unidas y comunicadas, a pesar de su diferencia esencial que las distingue, del mismo modo el conocimiento correspondiente a esas dos zonas de la realidad total, el natural de la inteligencia y el sobrenatural de la fe y también el de la teología que se apoya en ésta, estarán íntimamente unidos y trabados, a pesar de su diversidad.

Dios es autor del orden natural y sobrenatural. Ninguna incompatibilidad ontológica podría haber entre ambos, y, por ende, tampoco podría haber contradicción entre los conocimientos correspondientes, que nos hacen expresar y captar esa armónica realidad. Más aún, así como la realidad natural sin destruirse ni disminuirse se subordina a la sobrenatural, así también el conocimiento filosófico (y en general, el conocimiento natural), sin perder su autonomía dentro de sus esenciales límites, se subordina al saber sobrenatural. En virtud de esta subordinación, la filosofía, lejos de amenguarse, recibe

(9) Dejamos de lado otros conocimientos sobrenaturales (el místico y el de la visión), porque no hacen tan de lleno a nuestro asunto.

de la fe (y de la teología) un doble y benéfico influjo: a) Primeramente *una influencia negativa* que le impide errar contra aquélla, ya que no pudiendo ser verdad dos conocimientos contrarios o contradictorios, lo formulado por la filosofía u otra disciplina humana en contra de la fe sería evidentemente falso, y en modo alguno lo enseñado por ésta. Sin embargo, la fe no enseña al filósofo filosofía, ni se entromete en sus dominios para señalarle en qué punto de su razonamiento se ha extraviado, sino que solamente se limita a señalarle su error incompatible con la verdad que ella enseña con toda certeza. Es el mismo filósofo quien debe reandar su camino para encontrar la desviación de su raciocinio. b) A más de este influjo negativo, el conocimiento sobrenatural ejerce *un influjo positivo* en la misma elaboración de la obra filosófica, *pero indirecto*, en razón del filósofo cristiano que la realiza. Sin introducir elementos sobrenaturales en la filosofía, que se elabora y sostiene con sólo elementos y principios racionales, el filósofo cristiano recibe, sin embargo, una positiva influencia subjetiva y objetiva de su fe, influencia que le ayuda a realizar su obra racional. La filosofía es, pues, para S. Tomás una sabiduría, un saber por los supremos principios, pero subordinada a una sabiduría superior de un orden sobrenatural. De este modo, la filosofía, aunque específicamente distinta del conocimiento sobrenatural, como expresión que es junto con éste de una realidad total compuesta de naturaleza y sobrenaturaleza íntimamente unidas y trabadas, forman con él un saber donde ambos sectores se comunican íntima y jerárquicamente

para constituir *la sabiduría cristiana* ([10]). Toda la realidad natural y sobrenatural con el conocimiento correspondiente puramente racional y de la fe y de la teología se encuentran fuertemente trabadas en la unidad admirable del sistema tomista.

7. — Tal es, en síntesis, el espíritu metafísico realista que impregna toda la filosofía y, en general, toda la obra intelectual de S. Tomás de Aquino. Toda ella está construída sobre la realidad y gobernada por el ser. El pensamiento es algo segundo, que supone y se apoya en el ser como primero. Un pensamiento sin un ser que lo condiciona y determina como objeto, es algo *impensable*. La posición contraria, el idealismo, lleva, por eso, su refutación en sus entrañas, en la misma fórmula que lo expone, pues sólo es expresable y tiene sentido, merced a conceptos cargados de ser. Aún el mismo pensamiento como puro pensamiento prescindiendo de todo contenido, es inanalizable si no es considerado como ser.

Esa es la condición del pensamiento humano: que aun para negar o poner en duda el ser deba fundarse y recibir su consistencia como pensamiento de ese mismo ser, cuyo contenido se ha intentado diluir. De no consentir al ser, el pensamiento está siempre en contradicción consigo mismo.

Pero no se trata de una necesidad ciega de nuestra naturaleza que así imposibilita toda posición idealista

([10]) Largamente nos hemos ocupado de este punto en un trabajo publicado en la revista "Estudios", en los números correspondientes a julio, agosto y septiembre de 1935, y luego en un librito aparte: "Concepto de la Filosofía Cristiana". A esta obra remitimos al lector deseoso de una exposición más detallada sobre las relaciones entre la filosofía y la teología, según S. Tomás.

(sólo posible en una inteligencia realista), sino que este realismo justifica satisfactoriamente su objetividad por el *inmediatismo* e *identidad intencional* que media entre pensamiento y ser, y con el que aparece el conocimiento ante la reflexión crítica.

Esta fidelidad y sometimiento de la inteligencia al ser es, en definitiva, una subordinación al Ser necesario e infinito, en quien tiene su razón de ser, su sostén ontológico toda realidad contingente. La realidad es siempre Dios o la obra de Dios. De aquí que ese sometimiento y reverencia al ser —que constituye el espíritu de la filosofía de S. Tomás— no sólo implica la aceptación y respeto a la naturaleza de nuestra inteligencia, hecha esencialmente para la captación del ser, sino la subordinación, en último término, a Dios, en quien todo ser y manera de ser encuentran su razón suprema, su Causa primera y su Fin definitivo. Hay en esta actitud intelectual de sometimiento al ser, una confesión humilde y sincera de que la inteligencia humana no es absoluta, no es divina, y que por tanto, no es creadora sino creada y, como tal, dependiente de Dios en su ser propio y del Ser divino y de la realidad creada como objeto en su funcionamiento. Pero en esa aceptación sincera y humilde de la naturaleza de nuestra inteligencia, tal como la defiende S. Tomás, encuentra ella el camino de su verdadera grandeza. Apoyándose en el ser creado y siguiendo sus conexiones ontológicas, la inteligencia llega definitivamente a enriquecerse con la posesión del Ser supremo, y a encontrar en la naturaleza de los seres la finalidad divina que los dirige hacia sí, y, con ella, el principio fundamental para la orientación moral de su

propia vida en pos de la conquista de su bien definitivo: su plenitud ontológica, su felicidad suprema con la adquisición plena y perfecta del Ser infinito de Dios, por el sumo y eterno conocimiento y amor.

Una orientación religiosa profunda surca, como se ve, las entrañas del realismo metafísico de S. Tomás. La aceptación, respeto y tendencia al ser es, en definitiva, la aceptación, respeto y tendencia al Ser supremo, en quien todo ser se sostiene, y, por ende, en quien también se apoya todo el funcionamiento de la inteligencia.

II

1. — Descartes se encuentra en el polo opuesto de S. Tomás, no tanto por las conclusiones de su filosofía, coincidentes en gran parte con las de aquél, como por el camino recorrido por la inteligencia para llegar a ellas. Esta orientación de la filosofía de Descartes está determinada por un espíritu *nuevo*, que desborda y anima sus tesis y que, despojado de éstas en sus sucesores, va a dar fisonomía a toda una época histórica del pensamiento y pasar como su herencia a la filosofía moderna.

En efecto, si la filosofía de S. Tomás es la filosofía del ser y del pensamiento sometido a las exigencias ontológicas de aquél, un realismo metafísico, la filosofía de Descartes es la filosofía de la *idea* con supremacía

sobre la realidad, de un *idealismo racionalista* de tipo matemático, en que la idea gobierna y determina su objeto.

La filosofía cartesiana, según esto y lo dicho al comienzo de este trabajo, es de tipo platónico-agustiniano. A pesar de sus negaciones expresas ([11]), la influencia de S. Agustín, acaso sólo indirecta a través de los agustinianos jansenistas de su época, parece estar fuera de duda ([12]).

Sin embargo, como ha puesto en relieve Gilson en un artículo de la "Revue Philosophie" ([13]), si la filosofía cartesiana es dependiente de la de S. Agustín, la inversa de que el pensamiento de S. Agustín coincidiría con el de Descartes es absolutamente falsa. La filosofía cartesiana es la filosofía agustiniana más el "método", o mejor aún, es la filosofía agustiniana acomodada a un método enteramente nuevo que le cambia su espíritu y fisonomía y la arruina irremisiblemente.

Esta observación de Gilson, según creo, nos hace penetrar en la esencia de la filosofía cartesiana, pues

([11]) Oeuvres de Descartes, edición "Adam-Tannery" (a la que siempre nos referiremos en adelante): carta A. Mersenne, t. I, p. 376; carta de Arnauld a Descartes, t. V, p. 186; IVes. objectiones, t. IX, p. 170. Ver también Pascal "De l'esprit géomètrique" (edic. min. de L. Brunschvicg: *Pensées et Opuscules*, p. 192-193).

([12]) Ver sobre este punto a Gilson: "Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien", p. 191-201, sobre todo desde la página 199. Gilson, prescindiendo de si hubo o no influencia, busca esta coincidencia de S. Agustín y Descartes en el tipo mismo de especulación metafísica adoptado por Descartes, que lógicamente debía llevarle a esa coincidencia con el Obispo de Hipona.

El P. J. Maréchal en su ya citada "Histoire de la philosophie moderne" t. I, p. 62 Nº 28 b), da por cierto este influjo de S. Agustín sobre Descartes.

([13]) "L'avenir de la métaphysique augustinienne", en Revue de Philosophie, 1930 (número especial consagrado a S. Agustín), p. 690-714.

nos da los dos elementos constitutivos del espíritu que anima y da fisonomía específica a toda la obra de Descartes: la primacía del pensamiento sobre el ser (*tipo platónico-agustiniano del conocimiento*) y el método de la deducción pura según el criterio de las "ideas claras y distintas" partiendo siempre de la inmanencia, de la idea (*método cartesiano*), y que podríamos condensar en esta fórmula: *idealismo racionalista de tipo matemático*. Estas dos notas las vamos a encontrar en todos los puntos salientes de su filosofía y son las que impiden la unidad del sistema cartesiano condenado, por eso mismo, a un dualismo radical que lo mina en su conjunto y en cada una de sus partes.

2. — Conocida es la preferencia que Descartes, ya desde sus años de estudiante de La Flèche, profesó a las matemáticas, en las que veía aquella claridad y firmeza que no encontraba en las demás disciplinas, incluso en la filosofía ([14]). Descartes consideraba las matemáticas como el prototipo y el ideal del conocimiento humano. De ahí el deseo de ampliar los dominios de esta ciencia y conquistar para ella regiones del saber que hasta entonces le habían permanecido ajenas, reduciendo sus diferentes ramas a un solo tronco ([15]). Además, Descartes debe ser considerado como el fundador de la geometría analítica y colocado con razón entre los grandes propulsores de la física (recuérdese sus estudios sobre la luz y otros semejantes) y de la matematización de los fenómenos físicos, y puede reclamar también con justicia para sí la paternidad de ese movimiento que iba

([14]) Passim. Ver. vg., Dis. de la Met. 1ª p. t. VI, p. 7, p. 19-21.
([15]) Ibid. p. 17-18.

a tomar cuerpo con Leibniz para ser renovado, en parte, en nuestros días por la Logística, y que pretende la reducción del pensamiento a elementos-unidades, con cuya combinación y con un método puramente deductivo se pueda llegar a la obtención de cualquier verdad. El espíritu, al menos, de esta posición está en el fondo de toda la filosofía cartesiana.

En efecto, Descartes deseó e intentó construir una filosofía de tipo matemático ([16]), en que partiéndose de alguna idea "clara y distinta" se llegase, mediante un proceso rigurosamente deductivo y evidente, a la conclusión de las grandes verdades metafísicas.

Descartes ignoraba, por una parte, la complejidad de los diferentes planos de visualización que encierra la realidad, los grados de la abstracción de Aristóteles y de S. Tomás, fundados en la riqueza del objeto ([17]), y que si bien uno de ellos, el de la cantidad, en que opera el matemático, se presenta con toda claridad y evidencia, hay otros (el del "ser sensible" y del "ser en cuanto ser") a los que sólo se llega a través de la experiencia sensible; y, por otra, desconocía la naturaleza de la inteligencia humana, la cual, si encuentra el objeto de las matemáticas como el más asequible y claro, no llega al objeto más noble, el ser, sino traspasando los fenómenos y de una manera abstractiva y muchas veces obscura y análoga, a causa de la sublimidad del objeto que la desborda ([18]). En una palabra, a Descartes no se le ocurre construir una filosofía conforme a las exi-

([16]) Ibid., p. 18-19.
([17]) Véase Aristóteles: Metaf. XI e. 7, y el Coment. de S. Tomás in Met. XI, lec. 7, Opus. 709.5, In libr. Poster. p. 27 a 7, y Juan de S. Tomás, I, P. Phil. Nat. Proem.
([18]) Véase Maritain: "Degrès du savoir", p. 399 y sgs.

gencias del ser y de la naturaleza de nuestra inteligencia, sino que *a priori* establece el tipo de su obra filosófica.

Esta prescindencia de la naturaleza del objeto para determinar el tipo noético correspondiente ha llevado a Descartes al intento absurdo de tratar de un mismo modo a la filosofía y a las matemáticas y hasta casi querer hacer de ambas una sola disciplina. Hay en este intento una confusión de objetos formales derivada precisamente de la prescindencia del ser, en cuya rica complejidad ellos se apoyan, y del punto de partida del orden puramente subjetivo de las ideas; porque, como ya argüía S. Tomás contra los subjetivistas de su tiempo ([19]), si el concepto no se sostiene y termina en la realidad, en los distintos aspectos de ésta, la diversidad de las ciencias y de los diversos grados del saber no tienen explicación ni siquiera sentido alguno. Más adelante veremos cómo esta misma actitud lleva a su autor a desconocer la analogía del ser con todas sus funestas consecuencias (el Nº 5 de esta 2ª parte del presente capítulo).

Encontramos, pues, con toda evidencia, en los designios mismos de Descartes, el espíritu que definimos como un "*idealismo racionalista*", que sin tener en cuenta el objeto, determina *a priori* el tipo noético de la filosofía, y "*matemático*", porque pretende conducir a la filosofía a la manera de estas ciencias de la cantidad, por el camino de la deducción pura partiendo de unas pocas ideas "claras y distintas".

3. — No es difícil poner de manifiesto cómo estas notas de su espíritu se encuentran en el fondo de todas

([19]) S. Th. I, q. LXXXV, a 2.

las tesis cartesianas, comenzando por el mismo punto de partida de su filosofía: el "Discurso del método".

Cabalmente porque Descartes quiere encontrar un punto sólido y libre de toda duda para su síntesis filosófica, comienza con un intento de duda metódica universal y real de los diversos sectores del conocimiento humano (del objeto de los sentidos, de la imaginación y de la misma inteligencia), hasta hallarlo en su célebre intuición: "*cogito, ergo sum*" ([20]). Descartes ha intentado dudar de todo el ser, vaciar el conocimiento de todo contenido ontológico, pero encuentra que esta duda es imposible sin un *yo* que la sustente, sin un *yo* que dude.

Pero, en verdad, puesto en duda el valor de la misma inteligencia en un comienzo, Descartes ya no puede salvar ni siquiera al propio yo, ya que no conocemos a éste, sino por una reflexión, por un acto de inteligencia ([21]). Si se duda de la realidad exterior a nosotros, del ser en general, del mismo modo habría que dudar de este ser que es el propio yo, desde que ambos son objeto inmediato de un acto de inteligencia. Con más lógica que Descartes (pero sin evitar que sin el ser todo es impensable y se auto-destruye el pensamiento), Kant va a introducir en el yo existencial de la conclusión cartesiana la cuña de su crítica para eliminar el yo-subs-

([20]) A pesar de la negación de Descartes, muchos sostienen, y creemos que con fundamento, que esa frase lógicamente es un silogismo, y, consiguientemente encierra una contradicción respecto a la posición inicial, en que se ha puesto en duda el valor de la razón. Ej. Dis. de la Meth. t. VI, p. 31 y sgs.

([21]) Del yo no tenemos intuición estrictamente tal, ni mucho menos intuición "clara y distinta". Sólo conocemos al yo en sus operaciones por un acto de reflexión.

tancia y quedarse con el yo-fenómeno, pura apercepción o conciencia ([22]).

Es oportuno recordar cómo S. Agustín hace el mismo análisis que Descartes, pero sin el método cartesiano, y por eso su conclusión es válida. S. Agustín, sin la duda real metódica universal, sino de un modo puramente empírico, concluye que una semejante duda es imposible sin un yo que la soporte. S. Agustín no ha comenzado con un intento de duda real, vivida, no ha vaciado previamente de ser el pensamiento, antes al contrario ha hecho ver cómo es imposible vaciarlo totalmente de él, pues al menos habría que conservar el del sujeto ([23]). S. Tomás, siguiendo a Aristóteles, pero de diferente manera que S. Agustín, también se propone como cuestión a considerar (y no como un esfuerzo de duda real) si es posible dudar de todo, y muestra cómo semejante actitud intelectual es imposible y contradictoria, desde que si fuese posible, *ipso facto* se autodestruiría ([24]). Ya lo hemos dicho antes ([25]), es imposible el pensamiento aun como duda, sin un determinado sentido ontológico, sin el apoyo del ser. La diferencia entre S. Agustín y S. Tomás es en este punto, a nuestro modo de ver, más accidental que real, aunque, eso sí, dependiente ella de dos actitudes o espíritus diferentes de pensamiento. S. Agustín concluye concretamente con

(22) "Dialéctica trascendental" en la "Crítica de la Razón pura". — cfr. J. Maréchal: "Le Point de départ de la Métaphysique", cahier II, p. 32 y sgs.

(23) Véase: "De vita beata", II, 2,7. — "De libero arbitrio" II, 3,7. — "De Trinitate" XV, 12,21. — "De civitate Dei", XI, 26.

(24) Ver Aristot. Met. III. c. I. III y sgs. — *S. Tom.* Coment. a esos pasajes.

(25) "Disc. de la Meth.", cuarta parte, t. VI, p. 31 y sgs.

la afirmación de que la duda es imposible sin el yo; S. Tomás, en un tono más impersonal y más general, concluye simplemente que todo esfuerzo de duda universal es vano, pues se apoya e implica siempre el ser. Pero ambos, enfocando de diverso modo el ser (el yo S. Agustín, el ser en general, S. Tomás), ponen a salvo el realismo metafísico de la inteligencia. Por el contrario, Descartes *de hecho* llega, sí, a la misma conclusión que S. Agustín (porque los filósofos no piensan siempre de acuerdo a sus principios); pero lógicamente, de haber realizado la duda tal como él la intentaba (y que realmente es imposible, según observa S. Tomás) nunca hubiera podido salir de ella, y hasta el pensamiento le hubiera sido imposible. Si sale de ella es porque subrepticiamente carga su inteligencia con el ser del que la había querido vaciar (y no puede menos de hacerlo desde que piensa algo), y devuelve de nuevo su valor a la inteligencia, obrando conforme a la naturaleza realista de ésta y no conforme a lo imposible intentado.

De todos modos queda asentada la intención del método de Descartes: prescindir del ser, para encontrar, mediante la duda, en la idea (el yo pensante) el fundamento de su sistema. Y aunque *de hecho* su duda no ha sido fecunda sino merced al ser que le da consistencia y sentido, y su yo no ha sido descubierto sino por una inteligencia de movimiento realista, cuyos resultados habían sido previamente puestos en duda; sin embargo, este carácter ideal con que cree haber encontrado el fundamento de su filosofía, va a quedar incrustado en las entrañas de su sistema para no separarse ya más de él; así como también la intención matemática de

encontrar una verdad simple y clara de la cual puedan sacarse todas las demás por un método puramente deductivo, va a seguir pesando en el desarrollo siguiente de su sistema.

4. — Este punto de partida de la idea con prescindencia del ser, que ni sentido tendría en la filosofía de S. Tomás, queda reafirmado en el sistema cartesiano con su concepción del conocimiento. Mientras para S. Tomás, según lo antes expuesto, la idea no es más que un medio transparente (medium in quo) que nos pone en comunicación inmediata y hasta en identidad intencional con la realidad ("fieri aliud in quantum aliud"), de modo que el término del conocimiento no es nuestro verbo mental sino el ser extramental en él captado, desvaneciéndose la célebre cuestión "de ponte" entre sujeto y objeto, para Descartes lo inmediatamente alcanzado por nuestro conocimiento es la idea misma, es la representación mental ([26]), que sólo por un recurso a la veracidad de Dios (¡llevado a cabo mediante una idea!) sabemos que es conforme con la realidad ([27]). El solipsismo del idealismo trascendental está ya en germen en la doctrina gnoseológica cartesiana.

Poco se ha insistido, a nuestro modo de ver, en este aspecto de la filosofía de Descartes, de que el conocimiento acaba en la idea, en el sujeto, y no en la realidad, aspecto que está subyacente en toda la obra cartesiana ([28]). Y es este rasgo acaso el fermento más virulento que encierra este sistema y el que ha pasado a la filosofía moderna siempre nominalista o conceptualista, como una herencia intangible, y que, sin los prejuicios en parte de temperamento y en parte de la misma fe cristiana y de la formación escolástica, que en Descartes impidieron su acción, ha desenvuelto paulatinamente todas las consecuencias que encerraba, hasta su desarrollo completo en el idealismo trascendental de nuestros días. En esta concepción cartesiana del pensamiento tiene sus raíces el principio fundamental del idealismo contemporáneo: "Un más allá del pensamiento es impensable".

De esta concepción gnoseológica surge el dualismo radical cartesiano entre pensamiento y realidad. Conocimiento y realidad están en dos planos enteramente irreductibles e incomunicables, y si Descartes admite aún la correspondencia de ambos, es merced al procedimiento artificial y absurdo del recurso a la veracidad divina, la cual nos asegura que esta idea es "copia" fiel de la realidad ([29]) (Cf. infra II 7.). La unidad del pensamiento y de la realidad del sistema tomista alcanzada por un fino estudio de la naturaleza del conocimiento ha sido sustituída por el dualismo más irreductible, a causa de una deformación del hecho mismo del conocimiento, el cual realmente no se presenta a la reflexión crítica como cerrado en sí mismo sino como terminando, por identidad intencional, en el seno del ser.

([26]) Passim (implícitamente muchas veces). Véase, vg., 3º Medit. t. VII, p. 37-38. Dis. de la Meth. 4ª parte, t. VI, p. 38. — 4º Medit, t. VII, p. 53.

([27]) Véanse los dos últimos textos de la nota anterior.

([28]) Frecuentemente en el "Discurso del Método" y en las "Meditaciones".

([29]) Ver Disc. de la Meth. t. VI, p. 38. — Medit. IV, t. VII, p. 53.

5. — En posesión de la primera verdad de su propia existencia como pensamiento, Descartes intenta armarse de un criterio y de un método con el cual, prescindiendo de la experiencia, pueda construir toda su filosofía: un método *a priori* deductivo-matemático. "Después de esto reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta [...]. Y viendo que en el *yo pienso, luego existo,* nada hay que me dé la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que las *cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas*" ([30]). La "idea clara y distinta" será, pues, el criterio para llegar a la verdad. Pero la claridad y distinción o evidencia de la idea (la evidencia subjetiva), nótese bien, y no la que emana del ser que se nos manifiesta con toda evidencia en la idea (la evidencia objetiva), que enseña S. Tomás con todos los escolásticos. No es el ser el que ilumina con su inteligibilidad el pensamiento, es la idea clara y distinta, la cual ya sabemos (ver el número anterior) que para Descartes termina exclusivamente en su propia inmanencia. Y precisamente porque Descartes parte de una evidencia que va de dentro a fuera, estas ideas claras y distintas van a desconocer la diversidad intrínseca, la analogía del ser, van a *univocar al ser,* aun el Ser divino, cuya existencia, si bien se impone con toda evidencia, como enseña S. Tomás, es conocido solamente en el claroscuro de la idea analógica del ser elaborada con con-

([30]) Ver Disc. de la Meth. parte IV, t. VI, p. 33., y passim en las Medit., etc.

ceptos tomados del ser material. Todo este sector del ser superior al ser material que está por encima del proporcionado alcance del hombre, en el sistema de Descartes, lógicamente tiene que o bien suprimirse o bien deformarse con la univocación. De hecho Descartes ha optado por esto segundo, fundando una filosofía netamente racionalista idealista: *la medida del ser y de su inteligibilidad es la inteligencia humana.* Lo que trasciende esa inteligencia, esas "ideas claras y distintas", no puede ser conocido ni simplemente ser ([31]). Y no podía ser de otro modo. Yendo de la idea al ser, es claro que éste debía ser unívoco y acomodarse y circunscribirse a los límites del concepto, y jamás podría desbordarlo con la significación polivalente de la analogía.

6. — Y bien, en posesión ya de una verdad fundamental dentro de su mismo pensamiento con su idea o intuición del "cogito", y armado de un método puramente deductivo ejercido mediante el criterio de las ideas claras y distintas, es decir, de la evidencia subjetiva de las ideas, Descartes va sacando de esa verdad primera todas las tesis fundamentales de su metafísica: la existencia de Dios, del yo como pura realidad pensante, etc. ([32]), con un método rigurosamente deductivo, sin tomar elemento alguno fuera de su propio pensamiento ni siquiera confrontarlo con la realidad,

([31]) Spinoza retomando con más lógica estas premisas de su maestro (la univocidad del ser y la doctrina de las ideas) va a llegar a la conclusión de que pensamiento y realidad son dos atributos de una misma realidad y que al desarrollo lógico responden —como que son idénticos— clara y perfectamente las conexiones ontológicas.

([32]) Ver Disc. de la Meth. 4ª p., t. VI, p. 39 hasta el fin. Toda la Medit. 4ª, 5ª y 6ª, t. VII, p. 52 y sgs.

sino siguiendo el hilo deductivo implicado en las ideas desconectadas del ser, a la manera como los matemáticos, partiendo de unos pocos axiomas y sacándolas de ellos, *a priori*, sin ninguna ayuda de la experiencia, deducen todas las verdades de los teoremas del álgebra o de la geometría.

Merece llamarse la atención sobre las pruebas cartesianas de la existencia de Dios para notar el espíritu que venimos estudiando en esta filosofía ([33]). En las "Meditaciones" es donde Descartes ha tratado largamente y *ex professo* este asunto. Comienza por la demostración tomada de la idea de lo infinito que él encuentra en su inteligencia, y que no puede estar causada por ésta, ser finito, sino únicamente por el ser infinito. Luego aporta el argumento anselmiano llamado "a simultáneo", en que partiéndose del solo concepto de Dios se llega a la conclusión de su existencia. Finalmente desarrolla largamente el argumento de la contingencia y de la causalidad a partir de su misma existencia. Si comparamos estas pruebas con las célebres "cinco vías" de S. Tomás ([34]) observaremos ante todo que Descartes en las pruebas de sus "Meditaciones" parte de sus *ideas* y de sí mismo (*su idea* de infinito, *su idea* de Dios y *su existencia*), mientras que S. Tomás se apoya directamente en el *ser*. Descartes va a apoyar su conocimiento de las cosas en el de Dios, S. Tomás llega al de Dios apoyándose en el de las cosas. En segundo lugar, vemos que de tres pruebas, dos son de tipo netamente matemático (parten de una idea de la que se

([33]) Ver Medit. V. t. VII, p. 65 y sgs. Disc. de la Meth. p. 4º, t. VI, p. 33 y sgs.
([34]) S. Theol. I, q. 2, a. 3.

deduce la existencia de Dios), precisamente las dos primeras y preferidas por su autor, y que son también las insuficientes ([35]).

Ya dueño de esta nueva verdad de la existencia de Dios con todos los atributos que le son propios (su bondad, sabiduría y veracidad, sobre todo), Descartes va a hacer de ella un verdadero "*deus ex machina*", que le permita reconstruir el "puente" con el mundo externo, roto por su doctrina del conocimiento. El ser del mundo, sepultado hasta ahora por la duda inicial en la cuarta parte del "Discurso del método", vuelve a surgir a la realidad, no por las exigencias de nuestro conocimiento condicionado por él (como en el sistema Aristotélico-Tomista), sino sólo mediante un recurso a los atributos de la Sabiduría y Veracidad de Dios, quien no puede permitir que nuestras ideas ("copias" y no comunicación intencional con la realidad, para Descartes) no sean conformes con lo que representan. La objetividad de nuestro conocimiento está, pues, asegurada, pero indirectamente. No deriva ella de una comunicación con el ser, ni puede, consiguientemente, justificarse por una reflexión crítica, sino que es inferida por una inflexión a la existencia de Dios y a sus atributos. Con semejante doctrina, Descartes, que de este modo daba aparentemente a Dios más importancia que S. Tomás, ponía los cimientos de los errores de sus inme-

([35]) La primera no concluye porque es falso que nuestra idea de lo infinito sólo pueda provenir de una causa infinita. Por la negación de los límites del ser finito nos formamos una idea analógica del ser infinito (y no clara y distinta, como pretende Descartes). En cuanto al segundo, ya S. Tomás advirtió el sofisma que encierra, mediante el cual se hace un tránsito lógicamente ilegítimo del orden ideal al orden real (Cf. Suma Teológica, p. I, q. 2, a. 1).

diatos sucesores: del *ocasionalismo* de Geulincx, del *ontologismo* de Malebranche, de la *armonía preestablecida* de Leibniz, y también del idealismo trascendental de nuestra época. Porque, en verdad, si es Dios quien nos asegura la conformidad de nuestro conocimiento con la realidad, ¿por qué no suponer que es Dios mismo quien nos da directamente las ideas con ocasión de la presencia de la realidad (*ocasionalismo*), o que conocemos las cosas en Dios (*ontologismo*), o que Dios haya ordenado en dos series correspondientes nuestras ideas y las cosas (*armonía preestablecida*)? Y si nuestras ideas están encerradas en sí mismas como "copias" del ser y nuestro conocimiento no comunica intencionalmente con éste ni llegan aquéllas inmediatamente a él. ¿Con qué derecho se puede establecer su valor y se las puede usar para llegar a la existencia extramental, ontológica de Dios? Como advierte S. Tomás contra el argumento anselmiano ([36]), de la sola idea de Dios no se puede concluir sino su existencia puramente mental, o si se prefiere, la deducción de la existencia de Dios en un orden exclusivamente lógico, pero no en el plano ontológico; y, según oportuna y frecuentemente ha advertido Gilson en contra de ciertas tentativas de algunos escolásticos excesivamente complacientes con el idealismo en el planteo del problema crítico, partiendo de una idea como tal y prescindiendo del nexo esencial que la pone en contacto con la realidad que la condiciona y causa, nunca se podrá salir de ella y todas las conclusiones a que se cree llegar no se podrán llenar jamás de valor ontológico, del ser del cual se las había

([36]) S. Theol. I. p, q. 2, a. 1 ad 2 *um.*

previamente vaciado ([37]). Esto debía acontecer *lógicamente* a Descartes, y si no le ha acaecido de este modo es porque, según dijimos antes, su fe, los conceptos de la filosofía tradicional que aún después del "*cogito*" influían en su pensamiento mucho más de lo que él creía, y su mismo carácter poco atrevido obraban en su inteligencia contra las exigencias de sus premisas, que más tarde otros iban a desarrollar con más lógica y menos prejuicios y escrúpulos.

7. — Las ideas, pues, no nos vienen como imposición de la realidad ontológica que las determina en nuestra inteligencia a través de la experiencia sensible, su valor les viene de Dios, quien al colocarlas en nosotros ([38]) nos asegura con su veracidad infalible ser conformes con la realidad.

Respaldado así y dueño en cierto modo de la veracidad divina, Descartes, lleno de confianza en su inteligencia, desarrolla todas las implicaciones encerradas o que él cree encerradas "clara y distintamente" en sus ideas, para ir haciendo surgir detrás del "puente", al otro lado del sujeto y paralelamente a él, el mundo real de la extensión, meta buscada —según Gilson y otros autores ([39])— desde el principio de sus investigaciones, donde poder instalarse cómodamente según la inclinación matemática de su inteligencia.

([37]) Véase "La réalisme méthodique", libro en que reune varios artículos; especialmente el c. V "Vade mecum du débutant réaliste", p. 87 y sgs.

([38]) Passim en las Meditaciones, y también al fin de la 4ª p. del Dis. del Método.

([39]) Según J. Maréchal (Hist. de la Phil. Moder.), t. I, p. 64.

En lugar del análisis complejo y difícil de la realidad ontológica, Descartes prefiere dirigir esa realidad desde lejos, desde la simplicidad del cielo de sus ideas "claras y distintas", y en lugar de la síntesis laboriosa del metafísico procurada de acuerdo a las exigencias del ser, elabora él el mosaico de sus ideas fácilmente manejables en una ecuación algebraica. Ni el concepto de "reducción", tan frecuente en las matemáticas, falta, por eso, en el sistema cartesiano. ¿Que la realidad experimental es muy compleja y parece oponerse a las ideas y principios del sistema? No importa, la reducción va a descomponerla y simplificarla. Así, para evitar el problema que plantea la sensación y, en general la vida orgánica, con sus caracteres opuestos, materiales y supramateriales en la unidad de su acto, caracteres difíciles y hasta imposibles de acomodar en un sistema de dualismo psicológico como el suyo, Descartes "reduce" la realidad a ideas simples "claras y distintas", más dúctiles a la manipulación matemática. La sensación en los animales y, en general, la vida orgánica de los seres irracionales, no es sino el resultado de un juego de fuerzas mecánicas ([40]). Las leyes del instinto y del movimiento animal así como sus sensaciones y apetitos podrán, pues, determinarse con fórmulas y números del mismo modo que la ley de la gravitación universal. Es decir, se elimina de lo vital y lo psíquico todo lo supramaterial para retener solamente lo reductible a pura materia (o extensión, según Descartes). Naturalmente en el hombre no podía efectuarse esta misma reducción,

([40]) Disc. de la Met. 5ª p., t. VI, p. 40. Traité de l'homme, t. IX, p. 119.

pues la conciencia estaba allí para protestar que ver, oír, etc., es algo más que un movimiento automático y mecánico. ¿Qué hacer? La reducción inversa: suprimir lo material de la sensación. La sensación del hombre es fruto de solo el alma (=pensamiento, según Descartes), y lógicamente debe ser esencialmente tan espiritual como los actos de la inteligencia. Por lo demás en las "Meditaciones" nos dice su autor que por "pensamiento" entiende entendimiento, voluntad, *imaginación* y *sentidos* ([41]).

De semejante manera, Descartes se ahorra todas las dificultades del problema de la sensación. Porque ella se reduce a pensamiento (en el hombre) o a extensión (en los animales). Las dos líneas paralelas y limpias de todo contacto del *pensamiento* y de la *extensión* se prestaban admirablemente a la deducción matemático-racionalista de Descartes.

Pero lo realmente logrado por Descartes con sus reducciones matemáticas y con su método no es una solución sino *una supresión* de la realidad de la vida sensitiva y orgánica.

8. — No de otro modo ha llegado Descartes a las "ideas claras y distintas" de "pensamiento" y "extensión", suprimiendo toda complejidad en el seno de la realidad sea espiritual o material.

El problema de la substancia y accidentes con sus mutuas relaciones y la diversidad de substancias y, sobre todo, la misteriosa unión de substancias tan diversas como el alma espiritual y cuerpo material para formar

([41]) Medit. 2ª, t. VII, p. 28.

una sola substancia o ser completo en el hombre, se avenían mal al método de la limpidez deductiva. La "reducción" de los accidentes a las substancias y de las substancias más diversas a dos irreductibles, "extensión" y "pensamiento", sin posible unión substancial y con sólo un mutuo influjo entre ambas, con el consiguiente dualismo, iba a librar a Descartes de nuevo —otra vez con la *supresión* del problema— de todas estas dificultades que el ser oponía a sus ideas, las cuales iban a dominar a aquél encauzando (=deformando) la realidad por su propio curso ideal (42). "Cogito, ergo sum", había dicho Descartes al principio del Discurso y también de sus Meditaciones. Luego yo soy pensamiento, substancia pensante. Tal la contextura de mi yo (43), según este "claro" y "distinto" discurso cartesiano. En realidad lo que hay en esta deducción es una *simplificación deformante* del hecho experimental de la conciencia (en la cual mi acto de pensar se refiere a un yo permanente y substancial distinto del propio acto) con el fin de hacer más "claras y distintas las ideas", de atomizar la realidad en puntos fáciles de manejar en una deducción matemática. No otro es el discurso de Descartes para reducir la materia a pura extensión y movimiento, suprimiendo prácticamente la substancia, lo inteligible de la realidad y los accidentes no cuantitativos, para quedarse con la cantidad y el movimiento, esto es, precisamente con lo sólo reducible y

(42) Véase Disc. de la Met. 4ª p., t. VI, p. 32-33. — Principia I, Nº 8, t. VIII, p. 7. Meditatio VI, t. VII, p. 78, 90 y sgs. Secundae responsiones, t. VII, p. 169-170.

(43) Dis. de la Met. 4ª p., t. VI, p. 33. Medit 2ª, t. VII, p. 27.

manejable con números (44). Esta conclusión es sumamente importante y sugerente para poner de relieve el espíritu y el método racionalista matemático perseguido por nuestro filósofo: ha sacrificado él lo más valioso del ser material, su substancia y sus accidentes cualitativos, y sólo ha retenido lo cuantitativo, lo que es objeto de las matemáticas, haciendo de esta disciplina el lecho de Procusto en que se suprime todo lo que de la realidad material no entra y se acomoda a ella.

9. — El origen de las ideas ha sido siempre la encrucijada en que se encuentran todas las líneas metafísicas de un sistema filosófico, su clave de bóveda. Este encuentro del objeto y del sujeto, de la realidad con el pensamiento, pone a prueba la cohesión lógica de cualquier filosofía. De ahí la dificultad que siempre ha tenido la solución de este problema, dificultad que ponen de relieve las múltiples soluciones dadas a través de la historia. Sin embargo, todas éstas se reducen fundamentalmente a dos, porque es en este punto cabalmente donde se ponen más de manifiesto los dos tipos de filosofía de que hablamos al principio: platónico y aristotélico (45). La de tipo aristotélico, que enseña provenir las ideas de la experiencia (de afuera a dentro), y la de tipo platónico que sostiene las ideas innatas (de dentro a fuera). En este punto S. Tomás está en la línea de Aristóteles, pero purificándolo y superándolo de una manera notable. La solución tomista al problema ideogénico es verdaderamente genial e insuperable. Esta

(44) Ver Principia, 2ª p., t. IX, 2º y sgs. p. 6 y sgs.

(45) Ver comienzo de este trabajo, I. 1.

solución de S. Tomás no sólo mantiene un contacto constante con la realidad del conocimiento sensible e inteligible tal como aparece en nuestra conciencia, sino que explica el porqué de los caracteres de ambos conocimientos en una vasta y complejísima síntesis en que todas las tesis del sistema se dan cita y se sostienen mutuamente con la más sólida cohesión, que, en un problema tan arduo como el presente, sólo puede provenir de la verdad que encierra, de su conformidad con la realidad.

Descartes, en cambio, sigue en este punto las huellas platónicas. Las ideas verdaderamente tales son innatas, al menos virtualmente, en el sentido de que provienen de sola la facultad (las ideas "*adventicias*" serían en Descartes, propiamente hablando, sensaciones, que en el hombre, según él (véase Nº 7), tienen a sólo el alma como principio). La sensación respecto a ellas tendría a lo más una función de ocasión y no de determinación ([46]).

Y otra vez nos enfrentamos con el espíritu racionalista matemático de Descartes. El hecho empírico de la conciencia nos manifiesta en la acción de las sensaciones sobre el entendimiento algo más que una pura excitación de ideas preexistentes y nos pone a la vez ante el difícil problema de los caracteres opuestos de estos conocimientos: la sensación, conocimiento orgánico determinando el conocimiento espiritual, y un conocimiento de lo universal y necesario condicionado y causado de algún modo por un conocimiento de lo

([46]) Véase Dis. de la Met. 4ª p., t. VI, p. 33. Medit. 3ª, t. VII, p. 37. En su "Nota in Programma", t. VIII (2º p.) p. 357-358, afirma un inneísmo puramente virtual.

individual y contingente. Pero Descartes ha preferido partir de nuevo de la idea y construir a *priori* una explicación de tipo racionalista-matemático del origen del conocimiento, prescindiendo del ser del conocimiento y hasta contrariando la realidad experimental. Las ideas innatas cartesianas suprimen de cuajo todo el espinoso tránsito del conocimiento sensible al inteligible, de lo particular a lo universal, y las sensaciones sólo tienen un papel secundario de pura excitación u ocasión como en Platón. De nuevo Descartes ha suplantado la realidad (del conocimiento en nuestro caso) por otra simplificada y acomodada al manejo deductivo, *no sólo distinguiendo, sino separando* estos dos tipos del conocer: *las ideas puras, que nos son innatas,* y *la experiencia sensible que nos viene de la realidad.* La sensación no determina las ideas, está disminuída para que no contamine este orden ideal. Se repite el episodio de Platón. Con este espíritu matemático de disgregación simplificante dirigido a mantener incontaminadas las ideas para una fácil deducción, lo que en realidad se logra es introducir un dualismo irreductible entre el orden racional y el orden empírico, dualismo que se va a continuar y ahondar en dos corrientes separadas y opuestas, *el racionalismo* y *el empirismo,* durante los siglos XVII y XVIII hasta el advenimiento de Kant, cuya "*revolución copérnica*" se dirigirá precisamente a la resolución del problema planteado y mal resuelto por Descartes. Kant es, pues, como se ve, con toda la filosofía contemporánea por él determinada, el hijo legítimo de Descartes.

10. — En cuanto a la moral cartesiana, un artículo de A. Forest, recientemente publicado ([47]), nos muestra que ella también difiere de la de S. Tomás más por su espíritu que por sus conclusiones.

Del sentido de la moral cartesiana se han dado las más diversas explicaciones ([48]). Pero en realidad, sobre este punto, Descartes, según lo demuestra Forest en su citado artículo, parece estar en conformidad con S. Tomás en las conclusiones. La doctrina del orden natural y de la generosidad con que hay que abrazarlo (de que habla Descartes), no serían en el fondo sino la doctrina tomista de la ordenación final imperada por Dios y que el hombre debe aceptar y en cuyo cumplimiento encuentra su perfección y su felicidad; aunque, es verdad, Descartes insiste menos que S. Tomás en el carácter trascendente que tiene el bien o fin supremo causante de la perfección y de la felicidad del hombre. La diferencia está más bien en el espíritu. En S. Tomás toda la ética se entronca y es, en cierta manera, una continuación de su metafísica. La ética tomista está fundada en el ser como su misma metafísica. Se funda en el fin último de Dios impreso en la naturaleza de las creaturas que el hombre debe observar como mandado por Dios ([49]). En Descartes, en cambio, toda esta aceptación y observación del orden objetivo es harto artificial y se aviene poco y mal con su doctrina racionalista y matemática de tipo inmanente. La moral es

([47]) "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques": "Réflexion sur la morale cartésienne", 1937, p. 43 sgs.

([48]) Ver en el citado artículo p. 50 y sgs.

([49]) Ver nuestra obra próxima a aparecer: "Los fundamentos metafísicos del orden moral".

algo añadido y mal amalgamado con lo restante del sistema y no exigido por la lógica interna de éste.

11. — Pero no debemos extrañarnos de ello, ya que en el fondo todo el sistema cartesiano, precisamente por su carácter eminentemente apriorista idealista y desvinculado de la realidad, carece de la unidad de la síntesis realista-metafísica de S. Tomás. En éste todo está estructurado sobre la unidad compleja y esencial del ser, y la unidad del sistema no es más que la unidad ontológica transportada al orden gnoseológico. En cambio en Descartes se trata tan sólo de la unidad matemática accidental de lo múltiple, de los *elementos-ideas* yuxtapuestos al modo de las cantidades de una fórmula de adición algebraica, que no equivale ni alcanza la unidad profunda del ser. Descartes ha substituído la complejidad del ser uno y análogo tomado en conceptos sucesivos y bien conexionados sobre esa misma realidad una (S. Tomás), por un mosaico de ideas sin contacto directo con la realidad, al que —por un recurso artificial e ilógico a la veracidad divina— ha procurado luego acomodar la realidad, la cual, a decir verdad, ha salido fragmentada y deformada de este lecho de Procusto de las ideas.

Como ha podido comprobarse a través de este rápido análisis de los puntos centrales del sistema cartesiano, el dualismo radical que lo caracteriza y mina en todas sus partes, no es, en última instancia, sino la consecuencia lógica de su *espíritu racionalista-idealista desvinculado de la realidad.*

12. — Esta misma posición gnoseológica racionalista-idealista que caracteriza las tesis básicas de su sistema para engendrar el dualimo que les es inseparable, determina también el dualismo infranqueable que separa a la teología de la filosofía en el filósofo francés.

Descartes tenía que llegar lógicamente hasta allí. En el tomismo, a pesar de la esencial diferencia que media entre ambos conocimientos, ellos se encuentran íntimamente unidos, porque íntimamente comunicadas se hallan las dos zonas de la realidad, natural y sobrenatural, que aquéllos no hacen sino reflejar. La unión y jerarquía gnoseológica de los dos órdenes del saber es una consecuencia de la unidad jerárquica que enlaza los dos sectores de la realidad. Pero en Descartes esa íntima comunicación e influjo de los conocimientos en la unidad de la Sabiduría cristiana resulta sencillamente imposible, desde que el conocimiento no se alimenta del ser, sino que acaba inmediatamente en su inmanencia. Rota esta identidad intencional con el objeto y no recibiendo de él, por ende, los caracteres de unidad que cohesionan íntimamente la realidad natural con la sobrenatural, es claro que sus "ideas" filosóficas quedaban encerradas en sí mismas sin ninguna comunicación con el saber de la fe y de la teología.

En Descartes, pues, filosofía, por una parte, y fe y teología, por otra, no sólo son dos conocimientos específicamente diversos e irreductibles entre sí (hasta aquí con S. Tomás), sino también dos conocimientos *independientes y separados* sin ningún influjo de parte del saber superior sobre el inferior.

La filosofía en el *cristiano Descartes* no está bautizada, *deja de ser cristiana* y reclama para sí la absoluta independencia respecto a la teología. La fe y la filosofía son para Descartes dos dominios incomunicados aún en el mismo filósofo cristiano. Cuando Descartes hace filosofía, deja a un lado su fe, y aunque tampoco quiere que sus disquisiciones filosóficas puedan comprometerla ([50]), sin embargo, con su posición no sólo la comprende sino que realmente la somete a la filosofía. La duda *universal y real* de Descartes, pese a sus declaraciones y a las reservas de la 3ª parte del Discurso del Método, alcanza al dominio mismo de sus convicciones religiosas, y toda su doctrina del conocimiento (cuyo alcance sólo aparece en sus sucesores) arruina irremisiblemente los fundamentos racionales necesarios de la fe.

No negamos el influjo que *de hecho* ha tenido en algunas ocasiones la fe en su filosofía, sobre todo en sus conclusiones; pero este influjo no es confesado ni admitido expresamente por él como la aceptación de una exigencia objetiva de dos conocimientos cuya naturaleza reclama subordinación del inferior al superior, tal como ocurre en la filosofía cristiana ([51]). Es un influjo introducido sobrepticiamente en su inteligencia contra el espíritu y los principios de su filosofía.

Hay más todavía. Descartes que así exaltaba la independencia de la filosofía, como si no existiese otro sector ontológico y gnoseológico superior al natural, a

([50]) Lettre à Mersenne, t. I, p. 271, donde dice: "Yo no querría por nada de este mundo que saliese de mí un discurso, en el que se encontrase la menor palabra que fuese desaprobada por la Iglesia"... Ver también la 3ª p. del Dis. del Met. t. VI, p. 27.

([51]) Véase nuestro trabajo "Concepto de la Filosofía cristiana", antes citado.

la vez disminuía la obra teológica propiamente tal y atacaba positivamente a la teología escolástica. Según se desprende de sus afirmaciones ([52]), Descartes prefería una fe sin teología, sin sistematización ni fundamentos racionales, una fe que se aceptase una vez por todas y cuyo contenido, viniendo de Dios, no podía ser falso, aunque después no apareciese concorde con las conclusiones científicas o filosóficas de una razón prescindente de ella en toda su obra. En un desacuerdo entre la fe y una pretendida conclusión científica o filosófica, no concluye Descartes la falsedad de ésta, sino la elevación de la inteligencia divina, cuya revelación no alcanzamos a comprender.

Lo grave y lo sugerente es que, partiendo de estas mismas premisas, sus sucesores iban a llegar a rechazar la revelación y la fe como absurdas. Todo el racionalismo e iluminismo del siglo XVIII es hijo legítimo del *cristianísimo* (!) Descartes.

La misma posición kantiana y de la escuela axiológica contemporánea que le sigue hasta nuestros días y desemboca en el modernismo ([53]), está ya insinuada en Descartes. En efecto, una fe compatible con verdades científicas y filosóficas que le son contradictorias, desde que "la verdad no se opone a la verdad", no es una fe de contenido doctrinario y queda relegada al mundo de los sentimientos y de las exigencias sentimentales, a la manera pascaliana.

([52]) Ver Dis. de la Met. p. 1ª, t. VI, p. 8. Véase también el comentario de Gilson a este libro, p. 132-133, donde se pone de manifiesto la oposición cartesiana entre fe y teología.

([53]) Ha poco nos hemos ocupado del tema en la revista "Criterio", en el número correspondiente al 14 de enero de este año (1937). Véase también el Nº 429.

En este desarrollo lógico de las ideas cartesianas, ¡qué lejos nos hallamos de la doctrina cristiana y tomista: la fe y la filosofía íntima y jerárquicamente unidas como *conocimientos* en la "*Sabiduría cristiana*", como unida jerárquicamente está la *realidad* que expresan!

III

Estas dos tendencias filosóficas de S. Tomás y de Descartes, por opuestas que las hayamos visto, lo son mucho más todavía en el fondo, por la diferente actitud espiritual que encarnan de dos épocas.

1. — S. Tomás es el santo y el sabio medieval, que en una actitud ascético-filosófica reconoce humildemente la pobre condición de la inteligencia humana, que ha de recibir sus ideas (por ministerio de los sentidos) de la realidad extramental del ser. S. Tomás comienza con cuidado y prolijidad el estudio del ser, porque sabe que ese estudio es el único que puede perfeccionar la inteligencia. Siguiendo las huellas y conexiones del ser, ascendiendo por sus admirables y simples "quinque viae" llega hasta el Ser infinito, al Acto puro de Dios, y, sobre todo, al Ser increado, fuente única de la idea analógica, alcanza su objeto, el Ser infinito, pero la perfección y grandeza de este objeto desborda sus límites conceptuales. Desde entonces, el ser aparece ante S. Tomás no sólo como el objeto que colma la potencia

esencial de la inteligencia, sino como Dios (el Ser infinito) o como la obra de Dios (los seres contingentes). Hay, pues, en la actitud de prolijidad en el estudio del ser del filósofo medieval (S. Tomás es un prototipo de una pléyade de ellos) no sólo la aceptación humilde de la condición de la inteligencia hecha esencialmente para el ser, sino también una actitud religiosa de reverencia y de amor al ser creado como a la obra y la imagen de Dios, y, sobre todo, el Ser increado, fuente única de donde fluye a la vez por creación tanto el ser con su inteligibilidad como nuestra inteligencia hecha y acomodada a la captación de ese ser.

En esa actitud sincera y humilde, sostenida por el espíritu religioso del medioevo, la inteligencia encuentra no sólo su verdadera *grandeza*: su perfección con la adquisición paulatina del ser que la complementa y que un día llegará a ser plena con la posesión del Ser infinito con la consiguiente felicidad; sino también su *nobleza,* porque, entre todas las creaturas del mundo material, ella es la única que —orientada hacia el ser, hacia su verdad y bondad— está capacitada y orientada hacia el conocimiento y el amor de Dios como a su fin último.

En *síntesis,* la inteligencia humana para S. Tomás y la filosofía medieval, no es divina ni angélica, no posee su objeto en sí misma, ha de adquirirlo y de un modo humilde, por conceptos abstractos y a veces análogos: *esa es su miseria;* pero a la vez está esencialmente hecha para el Ser, para enriquecerse con la posesión infinita de Dios: *esa es su grandeza.*

2. — La filosofía moderna encarnada en Descartes representa una época y una posición espiritual contraria.

En una actitud de orgullo, comienza de un modo inverso al de la filosofía medieval: empieza por la inteligencia para acabar en el ser. El ser, antes trascendente y extramental, lógicamente es llevado (a pesar de las conclusiones expresas de Descartes) a la inmanencia del puro pensar fenoménico (no ontológico).

Y el hombre que no se humilló ante el ser para recibirlo, como es, en su inteligencia, consiguientemente a esta posición primera de soberbia, encerrado en su pensamiento y sin poder prescindir de ese ser, debió proyectarlo como una creación suya, y debió seguir las consecuencias de su orgullo inicial y reclamar para su pobre inteligencia los atributos de la inteligencia divina. Por eso, el idealismo trascendental contemporáneo, última etapa lógica del pensamiento moderno iniciado con el "*cogito*" cartesiano, es irremediablemente panteísta. Lo triste es que sea un filósofo católico (pero que no hizo filosofía cristiana) quien haya iniciado y puesto las premisas de una semejante solución final.

Esta actitud del pensamiento moderno iniciado por Descartes encierra una doble y trágica consecuencia. Por una parte, la deformación de la inteligencia desviada de su verdadero objeto, el ser, y obligada violentamente a buscar en ella misma lo que no podía dar, y a proceder como idealista en una continua contradicción consigo misma, ya que no puede pensar nada sino como realista; y, por otra, una exaltación idólatra de la inteligencia, hasta convertirla en una divinidad inmanente con todas las secuelas religiosas y morales en ello

implicadas, y que la ha llevado a un extremo tal de orgullo que la incapacita sobremanera para reconocer y desandar su camino errado.

Pero es inútil luchar contra el movimiento intrínseco y esencial de la inteligencia: ni el entendimiento está hecho para iniciar su camino partiendo de sí mismo, sino del ser, ni la inteligencia humana está hecha para ser Dios, sino para estar esencialmente subordinada a Dios. Y pese a las afirmaciones de la filosofía moderna, aun en sus representantes más avanzados, la inteligencia se venga de ellos, porque nada piensa sino como ser, y en su incoercible movimiento de proyecciones infinitas hacia la posesión de ese ser, de la verdad infinita, busca el Ser infinito y trascendente que no está en ella y que le falta, busca a Dios.

Pero para reconocer este camino realista inseparable y esencial de la inteligencia, para que la filosofía moderna reande el camino hasta antes de Descartes (sin perder nada de sus verdaderas conquistas), no basta una revisión filosófica de sus principios, es menester una actitud ascética de sinceridad y humildad ante la verdad, cualquiera que ella fuere, es menester deponer el espíritu de soberbia que la arruina y la impide ver, es menester cambiar radicalmente de espíritu. Sólo así se podrá realizar la revisión del movimiento filosófico iniciado con el "Discurso del método", centrando de nuevo la inteligencia en los pilares graníticos del ser y de su propia naturaleza y remediar el mal paso dado por Descartes hace justamente tres siglos.

CAPITULO V

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA CRITICO EN LA "CRITICA DE LA RAZON PURA", DE M. KANT (1)

I — Exposición

PUNTO de partida de la *Crítica de la razón pura*: existencia de conocimientos *a priori*. — "Despertado de su sueño dogmático" por Hume, como él dice, Kant quiere desmontar las piezas de nuestro entendimiento, para examinar su aptitud y alcance en el conocimiento de la realidad y determinar con ello el valor de la metafísica. Es decir, quiere solucionar el problema ontológico mediante la solución del problema gnoseológico. Antes de intentar determinar la realidad preciso es, dice, determinar la capacidad de nuestro instrumento, de nuestro entendimiento, para llegar a ella. La *Crítica de la razón pura* de Kant, es pues, según su intención, una obra eminentemente gnoseológica, con finalidad de discernimiento metafísico.

Kant comienza su libro distinguiendo entre conocimiento empírico y *conocimiento a priori;* porque "si bien todo nuestro conocimiento comienza con la expe-

(1) Publicado en la revista "Estudios", en el número correspondiente a Septiembre de 1936.

riencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia" (2).

En efecto, la experiencia, dice Kant, sólo nos enseña algo contingente y singular. Y, sin embargo, estamos nosotros en posesión de conocimientos *necesarios y universales*. No pudiendo venir éstos por la experiencia, serán contenidos puros que la inteligencia posee de antemano *a priori*, originados por la estructura misma de nuestras facultades cognoscitivas "*conocimientos que tienen lugar independientemente... de toda experiencia*" (t. I, p. 70). "Necesidad y universalidad estrictas son, pues, señales seguras de un conocimiento *a priori* y están inseparablemente unidas" (t. I, p. 72).

De semejantes conceptos *a priori* echa mano siempre la ciencia, pero sobre todo la metafísica, que opera exclusivamente con esos conocimientos "sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande" (p. 78). El examen previo del valor de estos conocimientos *a priori* constituye el problema crítico que Kant se propone solucionar. ¿Tienen ellos valor objetivo y hasta qué punto? Tal es el objeto de la "Crítica de la Razón Pura", que Kant va a transformar en otro, mediante su doctrina de los juicios analíticos y sintéticos.

2. — *Los juicios analíticos y sintéticos.* — Los juicios, dice Kant, pueden ser analíticos y sintéticos según que el predicado esté contenido en el sujeto (analítico) o fuera de él (sintético). Los primeros pueden ser en-

(2) *Crítica de la razón pura.* Traducción de García Morente. Tomo I, pág. 68.

contrados por solo análisis del sujeto, no así los segundos, como quiera que en las notas constitutivas del sujeto no se encuentra el predicado.

Los juicios empíricos son todos sintéticos desde el momento que no basta sólo el análisis del sujeto y es menester la experiencia para formularlos. Por otra parte, ya hemos dicho que, según Kant, todo conocimiento puramente empírico es de lo singular y contingente.

Ahora bien, es un hecho evidente para Kant (tan evidente que ni cree necesario demostrarlo) que existen juicios sintéticos, los cuales, a pesar de tener un predicado que está fuera del contenido esencial del sujeto, sin embargo, se nos presentan como necesarios y universales. Esta universalidad y necesidad que no puede venir de la experiencia, según lo antes expuesto, estará ya en el sujeto pensante, son elementos *a priori*. Tal es el modo cómo Kant fundamenta la existencia de semejantes *juicios sintéticos a priori*.

3. — *Problema general de la razón pura.* — Dos son, pues, las condiciones necesarias que Kant postula implícitamente para la ciencia: ha de ser ella un conocimiento *nuevo* por una parte, y por otra un conocimiento *universal y necesario*.

De los juicios analíticos y de los sintéticos *a posteriori* (juicios de hechos puramente contingentes) se desentiende pronto por eso Kant, porque los primeros, si bien nos dan un conocimiento universal y necesario, no nos dan un conocimiento nuevo, y en cuanto a los segundos, aunque encierran un conocimiento nuevo,

carecen de interés para las ciencias, pues no tienen los caracteres de universalidad y necesidad.

Ninguno de estos juicios reune, pues, a la vez las dos condiciones de las ciencias. Sólo los *juicios sintéticos a priori* son los que nos dan un conocimiento *nuevo* (sintéticos), por una parte, y por otra, *universal y necesario* (*a priori*). Kant cree encontrarlos en la base de todas las ciencias y de la metafísica misma, y enumera no pocos de ellos. Así serían juicios sintéticos *a priori* v. gr.: "todos los cuerpos son pesados" (física) (tomo I, p. 84 sgs.) "7 + 5 = 12" (matemáticas) (tomo I, p. 91). "El mundo tiene que tener un primer comienzo" (tomo I, p. 96 y antes p. 88), etc.

El problema de la razón pura se concentra entonces en este punto: "*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*" (tomo I, p. 97).

Pero como las ciencias son posibles sólo por estos juicios sintéticos *a priori*, que reunen las condiciones de *novedad y universalidad*, la cuestión propuesta puede formularse de este otro modo: "¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la física pura?" (p. 99), en una palabra ¿Cómo es posible la ciencia?

He aquí cómo se restringe aún más la *finalidad* de este análisis crítico del conocimiento científico. Kant no va a analizar las condiciones de posibilidad de las ciencias para indagar si valen o no. "Estas ciencias (matemática y física pura) están realmente dadas... Pues que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad" (tomo I, p. 99). Kant es más dogmático de lo que a veces se cree, y no duda ni prueba este valor de las ciencias, simplemente lo supone. Sobre la ciencia,

observa Kant, hay unanimidad de pareceres y cooperación en su construcción; no así en la metafísica, donde cada filósofo levanta la construcción de su sistema en oposición a otros, y aun sobre los escombros de doctrinas opuestas previamente derivadas. *La duda crítica inicial* de Kant va, pues, directamente contra la metafísica, y en manera alguna contra la ciencia. Más aún, *el hecho* cierto del valor de las ciencias, es el que va a dar la pauta al filósofo de Königsberg para escudriñar el porqué del fracaso de la inteligencia en su obra metafísica, e indagar si es posible una sólida construcción de ésta sobre bases científicas nuevas. En efecto, a eso va el desmontar las piezas de la inteligencia que ésta emplea en la elaboración del conocimiento científico, para ver si con ellas es posible elaborar una síntesis metafísica. Tal es el fin del problema de la *Crítica de la razón pura* antes enunciado (¿cómo es posible la ciencia?), para de este análisis resolver esta otra cuestión: ¿Es posible la metafísica como *ciencia*? Pero como la primera pregunta equivale según lo dicho a esta otra: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*, la segunda se traduciría así: ¿Es posible una metafísica elaborada con sólo juicios sintéticos *a priori*? Sintetizando, pues, los pasos sucesivos y cada vez más restringidos del planteo del problema crítico, por Kant, tendríamos las siguientes etapas:

1º Si tiene valor objetivo el conocimiento *a priori*.

2º Puesto que el *a priori* tiene dicho valor en las ciencias (lo cual Kant da por supuesto), un conocimiento metafísico con valor objetivo será posible, si

es posible una metafísica como ciencia: ¿Es posible una metafísica como ciencia?

3° Pero las ciencias tienen valor objetivo, merced a los juicios *sintéticos a priori* que están en sus bases, es decir, el *a priori* vale en las ciencias cuando está aplicada a una síntesis empírica. ¿Cómo son posibles esos juicios sintéticos *a priori*? De la respuesta definitiva de la crítica a esta cuestión dependerá si es posible una metafísica elaborada con semejantes juicios, y, por ende, si es posible llegar a asentar el valor de la metafísica.

4. — *Método de la Crítica de la razón pura.* — Para llegar precisamente a la conclusión de esta cuestión Kant va a intentar destacar y estudiar prolijamente el funcionamiento de los conocimientos *a priori* en la elaboración que con ellos y los elementos empíricos hace la inteligencia de los juicios sintéticos *a priori*.

Este es el método *trascendental* que busca los elementos *a priori* del sujeto que condicionan todo nuestro conocimiento. "Llamo trascendental, dice Kant, todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos, se llamaría filosofía transcendental" (tomo I, p. 106). Semejante crítica transcendental de la razón, vuelta no hacia los objetos, sino hacia las condiciones subjetivas que hacen posible el conocimiento del objeto "debe, según el filósofo de Königsberg, proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos *a priori*" (tomo I, p. 107).

Sin embargo, Kant no intenta hacer una filosofía transcendental, que abarcaría, en detalle, el análisis

del valor de todos los conocimientos *a priori*, para luego trazar con ellos el bosquejo de una ciencia; él sólo pretende hacer una crítica transcendental de esos conocimientos *a priori o puros*, una crítica transcendental de la razón pura, en la que se analice sólo el valor de los conceptos madres de nuestra inteligencia, que hacen posible *la síntesis a priori*, sin intentar la construcción, con esos elementos analizados, de una ciencia y filosofía transcendentales.

Todo el esfuerzo de esta crítica va, pues, a descubrir los elementos *puros a priori* de nuestras facultades cognoscitivas (sentidos e inteligencia) que hacen posible esta síntesis *a priori*, que es la condición del valor objetivo de las ciencias.

5. — *Síntesis del objeto y método de la Crítica transcendental de la razón pura.* — a) Kant, dando por evidente el valor objetivo de las ciencias, encuentra que ese valor es solidario y hasta una misma cosa con el valor de los juicios sintéticos *a priori*, que están en la base de todas las ciencias. b) Por otra, la historia de los sistemas filosóficos que le muestra, según él, el fracaso de la metafísica, le sugiere la duda de si ello no obedecerá a la falta de capacidad de nuestra inteligencia en la elaboración de una semejante disciplina. Por consiguiente, nada más puesto en razón, según Kant, que antes de hacer un nuevo intento de construcción metafísica, analicemos (crítica transcendental) si poseemos el instrumento subjetivo para ello. ¿Cómo verificarlo? c) Desmontando las piezas, los elementos *a priori* que intervienen con éxito objetivo en las ciencias, o lo que es lo

mismo, en los juicios *a priori* que la constituyen, y analizando esos elementos *a priori* para ver si con ellos es posible llegar a construir una metafísica, o lo que es lo mismo, viendo si es posible construir *una metafísica como ciencia.* Si, en efecto, fuese posible una tal construcción, el valor objetivo de la metafísica estaría asegurado, pues es indiscutible para Kant el valor objetivo de las ciencias. Pero, en caso contrario, si bien no podríamos negar el valor de la metafísica, tampoco podríamos afirmarlo por la vía de la inteligencia. d) El método de este análisis, se ve por lo que antecede, no se dirige hacia el contenido empírico de los conceptos, ni hacia el engranaje de las formas vacías de los conceptos (lógica), sino que busca destacar y señalar el valor de los *contenidos* puros *a priori* del sujeto, para así llegar a la solución del problema general de la crítica: si es posible construir con esos elementos la metafísica como ciencia, o si nuestra inteligencia puede conocer la realidad en sí.

II — Crítica

Sentroul en su obra: *Kant et Aristote* ha señalado no pocos de los postulados o *praesupposita,* como él los llama, que Kant ha admitido simplemente en una crítica que ambicionaba nada menos que a transformar la filosofía dándole nuevas y definitivas bases probadas por el análisis transcendental ([3]).

([3]) *Op. cit.,* págs. 9-19. Louvain, 1913.

Además, se han señalado con fundamento no pocas contradicciones en Kant, tales como la de haber pretendido, mediante un análisis de la *esencia* del entendimiento humano, obtener la conclusión de que no podemos conocer esencia alguna; o la de haber intentado probar la existencia de las cosas o *noumenons* que, según él, nos son desconocidos, en una refutación del idealismo "material" emplazada sobre el principio de causalidad, que al fin de cuentas está constituído, según Kant, por una categoría pura y subjetiva de la inteligencia. Estos y otros resquicios, que en el sistema de Kant quedan abiertos a la cuña de la crítica, llevan naturalmente a la desarticulación y derrumbe de su vasta construcción aparentemente trabada y perfecta de la razón pura.

Pero no es nuestra intención ni repetir aquí los postulados que Sentroul con ojo certero señala en la base de la obra de Kant, ni mencionar el regular número de contradicciones que se pueden encontrar en el sistema de la *Crítica de la razón pura.* Sólo vamos a señalar: 1) el ruinoso *fundamento* en que se apoya la posición misma del problema de Kant, y 2) la *deficiencia radical* del método transcendental para resolverlo. Ambos errores cometidos en los umbrales de la crítica de Kant, malogran todo el esfuerzo analítico ulterior contenido en la obra del filósofo de Königsberg, pues el primero de ellos disloca de su posición ontológica (como veremos) y deforma, por ende, el objeto analizado, mientras que el segundo arbitraria y contradictoriamente destruye el único *instrumento* capaz de solucionar el problema crítico: la inteligencia. Con esta doble crítica dirigida contra el principio fundamental sobre el que descansa

todo el análisis ulterior de Kant y contra el método con que lo realiza, creemos, sin pedantería, demostrar, por una parte, que la obra de Kant no sólo se derrumba por carecer de cimientos, sino que ni siquiera posee instrumento apto para erigirse; y por otra, ganamos en la eficacia de la crítica, a causa de su simplicidad.

6. — *El punto de partida y objeto de la Crítica de la razón pura, de Kant, está desplazado subrepticiamente de su verdadera posición gracias a un sofisma.* — El problema de la crítica, como queda expuesto más arriba, se reduce en última instancia a esta cuestión. *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos* a priori, *base de las ciencias?*

Kant se interroga sobre el modo de posibilidad de estos juicios, cuya existencia da por descontada, gracias a una división de los juicios, que queda expuesta más arriba.

Ahora bien, dicha división es arbitraria e inadmisible. Los juicios sintéticos *a priori* no existen, están introducidos subrepticiamente en esa división, gracias a una definición estrecha del juicio analítico. Porque, dejando de lado las definiciones de Kant, y tomando una definición cabal de los juicios analíticos y sintéticos, encontramos que todos ellos son o analíticos y *a priori* o sintéticos y *a posteriori.* En efecto, juicio *analítico,* como indica su nombre, es aquél, en el que por sólo el *análisis* o consideración del sujeto, se llega a conocer el predicado, bien porque éste está contenido formalmente en aquél, como dice Kant, bien porque aquél exige esencialmente a éste. La definición de juicios analíticos de

Kant resulta, por ende, demasiado reducida, pues se excluyen de ella todos los juicios en que el sujeto, sin contener formalmente el predicado, lo exige sin embargo esencialmente. Tal v. g.: el principio de causalidad en que el sujeto: "Lo que existe contingentemente" (o en la fórmula kantiana: "lo que comienza a existir") exige necesariamente, por mero análisis, el predicado: "ha de tener una causa". Todos estos juicios son analíticos y *a priori;* pues sólo por análisis del sujeto y antes de toda experiencia se conoce el predicado.

Juicio sintético, en cambio, es aquél en que el predicado no estando contenido o exigido esencialmente por el sujeto, su identidad con él sólo puede ser conocida por la experiencia y *a posteriori.* Para los juicios de inducción (en el sentido moderno de esta palabra) considerados sólo en sí mismos son *a posteriori;* y si logran revestirse de universalidad y llegar con ello a formularse *a priori,* es gracias a un principio racional analítico ("El principio de causalidad") que les comunica esa universalidad y aprioridad de que ellos carecerían. No son, pues, ellos juicios simples, sino compuestos: son la conclusión de un silogismo en el que el principio universal fundamental es un juicio analítico *a priori.* Siempre, pues, que un juicio es *a priori,* esa aprioridad viene de un juicio analítico; y siempre que es *a posteriori* se trata de un juicio puramente sintético.

Los juicios sintéticos *a priori,* pues, fundamento del valor de las ciencias y objeto del análisis de Kant con el fin de descubrir su funcionamiento y la posibilidad de construir con ella una metafísica, no existen.

Pero avancemos un paso más en nuestra crítica. Prescindamos de la división arbitraria de los juicios de la razón pura; hay un error más grave y fundamental aún en esta introducción de la obra de Kant.

Ya, desde el comienzo de la crítica, su autor asienta como principios indiscutibles los siguientes: 1° Nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, que nos ofrecen "la materia bruta" sobre la cual el entendimiento no hará sino ordenar, unificar, separar, etc., para construir el "objeto conocido". 2° Siendo nuestra experiencia de algo "constituído de este u otro modo, pero no de algo que no pueda ser de otra manera" (= no necesario), de algo individual (= no universal), arguye Kant, estos dos caracteres de necesidad y universalidad no podrán venir de ella, sino que serán conocimientos puros *a priori* de que está dotada nuestra inteligencia.

Esta argumentación sofística se apoya en un desconocimiento y deformación del funcionamiento mismo de nuestra inteligencia tal como él surge de un análisis objetivo de nuestro conocimiento intelectual.

Es verdad que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia; pero esto no quiere decir que la realidad se agote allí con el aspecto sensible tomado por nuestros sentidos, y otra facultad, la inteligencia, a través de los mismos datos sensibles, no llegue a tomar en la misma realidad un nuevo aspecto de ella: el *inteligible*.

En realidad, tan hecho indiscutible es el contacto inmediato con la realidad sensible de la intuición empírica como el contacto inmediato de la inteligencia con

su objeto específico. Es arbitrario admitir —como hace Kant— el primero y negar el segundo. Del hecho de que es menester la función sensible para que la inteligencia llegue a su propio objeto, no se sigue que la actividad de ésta termine en los datos mismos de la sensibilidad (y mucho menos de la sensibilidad subjetivamente considerada, como lo hace Kant). Anteriormente a este problema (que es en rigor psicológico) de la necesidad y cooperación de la sensibilidad respecto a la inteligencia, se impone el hecho gnoseológico: *el acto de la inteligencia termina inmediatamente en un aspecto inteligible de la realidad*, hecho que es preciso respetar y explicar sin deformarlo *a priori*. Pero lo que no se sigue es la conclusión que de aquí saca Kant: que la inteligencia posee esos caracteres *a priori* como contenido puro para informar con ellos a los fenómenos y atribuirlo de este modo, creándolo, al objeto; y no resulten dichos caracteres, por el contrario, en el concepto, del mero funcionamiento con que la inteligencia llega inmediatamente a su propio objeto, *lo inteligible* de la realidad ontológica, *prescindiendo* de otros aspectos de esa misma realidad: lo sensible individual y contingente.

Mucho antes que Kant, Platón y Aristóteles se habían planteado y procurado resolver este problema fundamental del valor de las ideas universales, y durante varios siglos esta cuestión fué central en la filosofía medioeval, que con tenaz y continuo esfuerzo, y aun a costa de no pocos tropiezos, llegó a la elaboración de la doctrina del realismo moderado esbozado ya en Juan de Salisbury y Pedro Abelardo y expuesto con toda precisión y amplitud por Santo Tomás. El valor de esta

doctrina estriba precisamente en no ser una construcción *a priori* a la que se acomoda el hecho del conocimiento que se pretende explicar, una teoría o sistema de tantos, sino una doctrina elaborada con elementos obtenidos de un fino análisis del modo de obrar de la inteligencia, y articulados sobre el hecho inicial mismo del conocimiento. El problema gnoseológico del valor del conocimiento, como acabamos de decir más arriba, es anterior al problema psicológico; porque antes de pensar en nuestro pensamiento, nosotros pensamos la realidad, y la pensamos con conceptos abstractos universales y necesarios.

Este es el hecho inicial del conocimiento, que toda teoría gnoseológica debe explicar sin deformar: estamos en posesión de conocimientos universales y necesarios de la realidad. Santo Tomás trata de explicar del siguiente modo el proceso de cómo la inteligencia llega a la elaboración de esas ideas, ciñéndose fuertemente al análisis del hecho de la inteligencia.

La inteligencia necesita de la experiencia sensible para llegar a conocer su propio objeto. Gracias a los aportes de la sensación que se pone en contacto inmediato con el objeto, la inteligencia a través de ellos como de medios transparentes, llega inmediatamente —en el orden intencional (no psicológico)— a su propio objeto: *la realidad inteligible, la forma o esencia constitutiva de la realidad sensible*; y la conoce no en la sensación ni siquiera en su acto intelectual, sino en sí misma, uniéndose e identificándose intencionalmente con ella: *intelligens in actu est intelligibile in actu.* ¿Cómo llega la inteligencia a ponerse en contacto y hasta

a identificarse con la realidad inteligible que está en el seno de la realidad sensible a través de los datos suministrados por la sensación? Por medio de la *abstracción*, responde Santo Tomás siguiendo en este punto a Aristóteles, que se efectúa mediante la acción de la inteligencia, que toma (a través de los sentidos) la forma o esencia de la realidad sensible, prescindiendo de las notas sensibles que son precisamente las que individualizan los seres materiales. Al abstraer así la forma de la realidad sin sus notas características o individuantes, de las que prescinde, sin negar, es claro, que el concepto en que dicha forma es encerrada expresa un contenido abstracto y universal (y por ende necesario) que puede aplicarse a cualquiera de los individuos en los que esa forma se encuentra en la realidad sensible, el modo de universalidad (y por consiguiente de *necesidad* que va siempre lógicamente unido a aquélla) no es, pues, como pretende Kant *un contenido positivo puro* o *a priori* impuesto por la inteligencia sobre los datos empíricos, es sólo un resultado de una función más bien negativa de la inteligencia, es un estado resultante en el concepto por el sólo hecho de tomar la inteligencia la forma constitutiva de la realidad dejando de lado las notas materiales o sensibles, que son precisamente las individuantes.

Semejante forma de universalidad (y de necesidad) que de este modo negativo adviene al concepto, no es reconocida en el acto primero por la inteligencia. En efecto, en el acto directo la inteligencia piensa *no su concepto, sino la realidad,* mediante su concepto, o lo que es igual, el contenido de su concepto, que no es otra cosa sino la forma misma de la realidad. Sólo en

un segundo acto de reflexión sobre un primer concepto la inteligencia, comparándolo con distintos individuos sensibles de la realidad, ve que ese contenido conceptual identificado con cada uno de los seres individuales, reviste una forma universal (y necesaria) en la inteligencia, gracias a la cual precisamente el contenido (y no el modo universal mismo) de la idea universal puede predicarse por identidad de cada uno de los seres individuales, ya que ese contenido es la misma forma constitutiva de la realidad sensible. Brevemente: la forma constitutiva de la realidad sensible es la misma que constituye el contenido del concepto; sólo que en la realidad está *individualizada* por las notas sensibles de la materia con las que está unida, y en la inteligencia está *universalizada* por el mero hecho de la abstracción de las notas sensibles. La forma o realidad inteligible, pues, es la misma en la realidad sensible y en el concepto, pero el *estado* o *modo* como se encuentra es distinto: individualizada o universalizada en uno u otro caso, con la advertencia de que si la individualización viene de algo positivo como es la materia sensible, la universalidad está en el concepto por el solo hecho de la función negativa abstractiva de la inteligencia respecto a esas notas materiales individuantes, cada vez que toma de la realidad su propio objeto. Ahora bien, la predicación por identidad es posible entre la idea universal y el ser individual, porque en ella no se atribuye el estado universal del concepto, sino sólo su contenido, al ser sensible de donde fué tomado por la inteligencia.

Tal es sumariamente la explicación que Santo Tomás y los escolásticos dan al problema de los universales:

el universal existe sólo *in intellectu sed cum fundamento in re,* según el modo explicado. Esta solución es la única que respeta el hecho inicial del conocimiento que se trata de explicar, que en nuestros pensamientos sobre la realidad pensamos nosotros la cosa y no el pensamiento acerca de la cosa.

En efecto, como acabamos de ver, el contenido de la idea universal está tomado de la realidad, y por eso se puede predicar de cada uno de los individuos; lo que sólo está en el concepto, como consecuencia de la abstracción, es la forma negativa de universalidad, que no se predica de la realidad. Así decimos: *Pedro es hombre* (= el contenido de mi idea universal *hombre* identificado con este ser individual), pero no decimos en manera alguna: *Pedro es el hombre universal* (no atribuimos al sujeto el estado de universalidad con que el contenido de esta idea "hombre" se encuentra en nuestra inteligencia). En cambio, en una teoría *superrealista* como la de Platón, no se explica cómo esta realidad de la "*Idea*" que es individual y existente pueda ser universal sin contradicción. Y en la teoría opuesta *conceptualista* de Kant o en otras afines, en la que el carácter universal resulta positivamente de las categorías *a priori,* no se respeta el hecho inicial del conocimiento, pues no se ve cómo semejantes contenidos puros puedan identificarse con la realidad sensible.

La solución escolástica es, pues, la única admisible, porque, por una parte, explica la unidad del concepto universal y su multiplicidad, en cuanto se predica por identidad de cada uno de los individuos; y respeta y explica, por otra, el hecho inicial del conocimiento:

pensamos no nuestro pensamiento (como acaecería en la teoría de Kant) sino la realidad.

Kant ha desconocido esta solución, que ni siquiera le ha merecido consideración alguna, siendo así que representaba ella en este punto, la conquista definitiva de muchos siglos de esfuerzos. Y, sin embargo, es ella precisamente la que resuelve el argumento básico del filósofo de Königsberg. Vimos, más arriba, que Kant argumenta del siguiente modo: todo conocimiento viene de la experiencia, que sólo nos ofrece lo singular y contingente. Luego lo universal y necesario, característico de la inteligencia, no pudiendo venir de la experiencia, ha de proceder como concepto puro o *a priori* de la inteligencia.

Entre los dos extremos de este dilema de Kant: o conocimiento individual y contingente de la experiencia o conocimiento universal y necesario de un concepto puro, la solución escolástica coloca un intermedio: concepto abstracto tomado inmediatamente de la realidad, prescindiendo de las notas individuantes y, por eso, *negativamente* universal. En síntesis, dos yerros capitales encierra el argumento que da origen a la doctrina fundamental del *a priori* de Kant: 1) ni porque el conocimiento se origine en la experiencia sensible se sigue que a través de ella la inteligencia no pueda llegar inmediatamente a su objeto: la forma inteligible; 2) ni de que la universalidad (y necesidad) suponga la inteligencia, se sigue que ella la contenga *a priori* y no la logre por abstracción del modo explicado.

6. — *El método transcendental es absurdo.* — El método transcendental de Kant, como todo método que

comience por dudar de la capacidad de la inteligencia para conocer la realidad está irremisiblemente condenado a la esterilidad y al escepticismo, a más de la imposibilidad intrínseca que implica el ser llevado a la práctica.

Kant comienza dudando del valor de la metafísica, o con más precisión, del valor de la inteligencia para conocer la realidad en sí, e intenta resolver este problema mediante el análisis transcendental, es decir, mediante un análisis crítico de las condiciones de la actividad intelectual. Ahora bien: ¿Quién realiza esa crítica transcendental sino la misma inteligencia, cuyo valor ya ha sido puesto en duda? ¿A qué conclusiones puede llegar Kant con un análisis ejecutado con un instrumento como es la inteligencia, de antemano condenado a ser puesta en duda su aptitud para conocer la verdad? Es evidente que este análisis está condenado a la esterilidad, como que está ejecutado por un instrumento sin valor. Toda crítica que comience por vaciar del contenido de realidad la inteligencia, negando o dudando del valor que ella tiene de captar la realidad, a más de inutilizar el *único* instrumento que posee para resolver la cuestión (la inteligencia), se condena de antemano a no encontrar, evidentemente, en la inteligencia la realidad, que previamente ha excluído de ella.

La única crítica sólida y posible del valor de la inteligencia, es partir del hecho inicial del conocimiento, que se nos presenta como una captación inmediata de la realidad, y ver por reflexión sobre ese acto si esa certeza espontánea se puede justificar críticamente, considerando si es posible dudar de su valor o del valor de la inteligencia en general. Si así se hace con lealtad

la crítica (no prejuzgando e inhibiendo de antemano con la duda el instrumento único de solución que es la inteligencia), se verá que el valor de la inteligencia para captar la realidad: 1) se presenta como hecho: en nuestro acto primero no conocemos nuestro pensamiento sino inmediatamente la realidad. 2) Que es imposible demostrar la capacidad de la inteligencia para conocer la verdad, porque es imposible demostrarlo todo, y toda demostración ha de acabar en los principios evidentes, como es el de la capacidad de la inteligencia para conocer la verdad, y 3) es imposible dudar de todo, incluso del valor de la inteligencia: no sólo porque esta duda es *contradictoria* (como que está formulada y sostenida con el valor de la misma inteligencia), sino imposible, ya que todo acto de inteligencia ni existir puede sin un contenido real, sin el *ser*, que condiciona su existencia.

Como escribíamos en la revista "Criterio": Toda proposición, aun la que formula la duda sobre el valor de la inteligencia, sólo es posible gracias al *ser* en que se apoya la atribución del predicado del sujeto ([4]).

Por eso no solamente es contradictoria la intención del filósofo de Königsberg al querer resolver la capacidad de la inteligencia para conocer la realidad por medio del análisis transcendental realizado por la misma inteligencia; no sólo es, además, estéril este método, como que están condenadas de antemano sus conclusiones obtenidas por el instrumento de la inteligencia, cuyo valor ha sido puesto en duda; sino que su posición misma de querer dudar de antemano de esta capacidad intelectual para conocer la realidad es imposible, según lo expuesto.

(4) Revista "Criterio", núm. 429. Mayo 21 de 1936.

7. — *Conclusión.* — Tales son los dos fundamentos ruinosos de la crítica de Kant: la falsa suposición de que todo concepto universal y necesario está fundado en una forma *a priori* que, añadida a la experiencia, da origen a los juicios o conceptos sintéticos *a priori,* y la manera absurda de plantear el problema crítico.

Sobre tales fundamentos toda la obra de Kant — meritoria, por lo demás, bajo no pocos conceptos— se derrumba. Constituye ella un análisis prolijo, pero dirigido a *un objeto* inexistente, como es el de la forma *a priori* kantiano; y un análisis ineficaz y absurdo, como que ya de antemano se ha puesto en duda el valor de la inteligencia analizante.

Pero si mediante un esfuerzo lógico intentamos sanear el sistema de Kant de estos dos errores fundamentales de su Introducción, 1) devolviendo a la realidad el objeto que Kant injustamente le ha robado para ponerlo fuera de lugar, en el sujeto como forma *a priori,* y 2) no comenzando la crítica con una intención absurda e imposible de dudar del valor de la inteligencia para llegar a conocer la realidad; veríamos, entonces, toda o casi toda la soberbia construcción lógica de Kant trasladarse del plano del sujeto al del objeto, del orden transcendental al orden ontológico; y veríamos cómo las tres "ideas" kantianas: el "yo", el "mundo" y "Dios", dejan de ser coronamiento del juego libre de las categorías sin contenido empírico, para constituirse en la base substancial del mundo ontológico y término supre-

mo real a que, en el orden lógico, llega el entendimiento humano.

Por una insospechable paradoja, encontraríamos que el sistema kantiano trasladado al mundo ontológico por esta traslación de sus fundamentos al orden real a que corresponden, encontraríamos, digo, que la síntesis filosófica del filósofo de Königsberg coincide, en sus líneas fundamentales, con el sistema aristotélico-tomista de la *Philosophia Perennis*, y en el hecho de esta coincidencia no buscada sino por razones objetivas, de estos dos genios filosóficos, Kant y Santo Tomás, veríamos con razón una confirmación más de la solidez del sistema filosófico del grande y angélico doctor medioeval.

CAPITULO VI

LAS CATEGORIAS DE ARISTOTELES Y DE KANT (1)

EN la presente monografía no nos proponemos tanto parangonar las dos series de categorías de Aristóteles y de Kant, cuanto analizar y contraponer el concepto mismo que los dirige en la búsqueda de ellas. Nos interesa menos la enumeración de estos conceptos generales que la penetración y la crítica del valor que se les atribuye.

De esta manera, nuestro trabajo —asaz modesto por lo demás— adquiere un alcance de mayores y útiles proporciones que el sugerido directamente por su título, pues tiende a precisar el modo mismo de orientar la clasificación de las categorías, al analizar y criticar previamente el concepto mismo de categoría que ha de dirigirla.

(1) Publicado en la revista "Estudios", en el número de Abril de 1939.

I

ARISTOTELES

1. — El libro de las "Categorías" (κατηγορίαι), llamado más tarde por Boecio de los Predicamentos, es el primero de los varios libros de lógica que componen el "Organon" del Estagirita.

Comprende este tratado doce capítulos de diversa extensión, pero todos ellos relativamente cortos. A pesar de su brevedad, nadie ignora la importancia e influencia que representa este libro en la Historia de la Filosofía y singularmente en la Lógica.

2. — Los *antepredicamentos*. Podemos dividir este libro de Aristóteles en tres partes.

1) En la primera, llamada por los Escolásticos de los "*Ante-predicamentos*" (= precategorías), trata Aristóteles de ciertos conceptos necesarios para la noción de las categorías o predicamentos.

2) La segunda, la de los "*Predicamentos*" (= categorías), constituye en extensión y en importancia el cuerpo del libro.

3) La tercera, de los "*Post-predicamenta*" versa sobre ciertos modos ("los contrarios", el "a priori", etc.), consecuentes al ser predicamental.

Antes de entrar en la exposición de las categorías, no es inútil recordar los prerequisitos de ellas, los "Ante-predicamenta", de que Aristóteles habla al comienzo de su obra y nombra en número de cinco, porque en ellos vamos a encontrar elementos de juicio para la valoración de aquéllas.

El primer ante-predicamento para el conocimiento de las categorías es el que se refiere a la división de los conceptos en *unívocos, equívocos y análogos,* según que dos o varios de ellos tengan el mismo, diverso, o en parte el mismo y en parte diverso contenido.

En el segundo ante-predicamento Aristóteles divide las nociones del ser, en simples (v. gr.: hombre) y complejas (v. gr.: hombre blanco).

Encierra Aristóteles el tercer ante-predicamento en la siguiente regla: "Cuando una noción se atribuye a un sujeto, todo lo que dice del predicado se dice también del sujeto". Lo cual quiere decir que el predicado y cada una de sus notas esenciales convienen al sujeto.

He aquí el cuarto: "Las diferencias específicas de géneros diversos son diversas; pero nada impide que las diferencias de género subordinado puedan ser las mismas". Es evidente que dos nociones que no convienen en el género, *a fortiori* no convendrán en la diferencia. En cambio, dos nociones diversas que convienen en el género subordinado *pueden* tener una misma diferencia subalterna. Así, por ejemplo, la planta y el animal que convienen en el género subordinado "cuerpo", convienen también en la diferencia "viviente".

En el quinto ante-predicamento enumera Aristóteles los diez predicamentos o categorías.

3. — *Elementos de las categorías.*

Podemos reducir a cinco los elementos constitutivos de la categoría. 1) El primero y más fundamental es que la categoría debe ser un *ser real,* es decir, que independientemente de mi pensamiento exista en cuanto a

su contenido. 2) La categoría debe ser un *ser uno,* no complejo. Por consiguiente los complejos de varias nociones (v. gr.: hombre blanco) o los concretos accidentales (v. gr.: músico, que comprende *hombre* y *músico*) no entran como tales en las categorías. 3) En tercer lugar la categoría ha de encerrar un *ser completo,* de modo que las partes entren en el predicamento del todo. 4) La categoría implica la noción de ser *finito,* porque el ser infinito no puede ser limitado dentro de los límites que esencialmente dice la categoría. Por eso Dios dirá Santo Tomás y su escuela, está fuera de las diez categorías. 5) Finalmente la categoría implica la noción de un *ser unívoco,* ya que los *equívocos* incluyen no *uno* sino *varios* contenidos, y las nociones *análogas* por su concepto mismo (noción que conviene de diverso modo a varios objetos) no tienen tampoco unidad necesaria para ser encerradas en un género.

Como se puede advertir a través de estas cinco condiciones de las categorías aristotélicas, la principal de todas ellas que está incluída en las cuatro restantes, es la primera: la categoría es un *ser real,* un aspecto supremo abstracto, pero tomado de la realidad. Esto nos lleva ya a la definición de categoría.

4. — *Definición de las categorías.* Las categorías aristotélicas son los aspectos o nociones supremas, e irreductibles, por consiguiente, en que el ser se resuelve. Toda realidad finita se encuadra en esos "*género suprema*", como llaman los escolásticos a las categorías.

Diez son las categorías o predicamentos supremos que enumera Aristóteles. El *primero* y más fundamental

es la *substancia* primera o individual, el *ens per se non indigens* subjectum inhaesionis, que dicen los escolásticos, que no es predicado de nadie, y recibe todos los predicados. Los nueve restantes son los *accidentes* (*ens in alio*), ser que necesita estar en otro para existir, y que adviene al ser ya constituído en su esencia o *actus primus,* como un *actus secundus,* como una actuación de una potencia de este ser substancial completo en su esencia. Son: 1) la calidad, 2) la cantidad, 3) la relación, 4) el lugar, 5) el tiempo, 6) la ubicación, 7) el hábito, 8) la acción y 9) la pasión, los cuales sumados a la substancia dan diez (2).

De estos predicamentos, tres son absolutos. Substancia, cualidad y cantidad, uno meramente relativo, y los seis restantes son absolutos pero a la vez implican o se relacionan con algo extrínseco.

Más arriba de las categorías no está sino el ser; pero como el concepto del ser (dirá S. Tomás y su escuela, llevando a sus últimas consecuencias la doctrina aristo-

(2) He aquí cómo resume S. Tomás la doctrina de las diez categorías, haciendo ver cómo toda realidad se encuadra en alguna de ellas: "De tres maneras puede referirse un predicado al sujeto. *De una manera,* cuando es lo que es el sujeto, como cuando digo: Sócrates es animal. Y se dice que este predicamento significa la *substancia primera,* que es la substancia particular, de la cual se predican todas las cosas. *De una segunda manera, cuando* el predicado se toma según que está en el sujeto: el cual predicado, o está en él de una manera absoluta, como consiguiente a la materia, y entonces es la *cantidad,* o como consiguiente a la forma, y entonces es la *cualidad;* o está en él no de un modo absoluto, sino de un modo referido a otra cosa, y entonces es la *relación. En una tercera manera,* cuando el predicamento se toma de aquello que está fuera del sujeto; y esto de doble manera. De un modo cuando está enteramente fuera del sujeto, el cual predicamento si no es medida del sujeto, se predica como *hábito,* como cuando se dice: "Sócrates está calzado o vestido; pero si es su medida, como quiera que la medida extrínseca sea el tiempo o el lugar, se toma el predicamento o de parte del tiempo, y así tenemos el *cuando;*

télica sobre ser) es análogo o polivalente, como dice Maritain, y lleva en su seno los modos esencialmente diversos: *a se* (Dios) y *ab alio* (creatura), *per se* (substancia) e *in alio* (accidente), sus predicados, el *unum, verum* et *bonum,* no se llaman categorías sino *transcendentales,* porque ellos también como el ser al que se refieren y con cuyo concepto se identifican, son análogos. Sólo después de determinar el concepto del ser, tomando el analogado *ab alio,* y dividiéndolos en conceptos distintos de *ens ab alio per se,* y *ens ab alio in alio, ens* ab alio quantum, quale etc...) sólo entonces nuestros conceptos comienzan a ser unívocos, perfectos, que se pueden predicar por ende con todo su contenido, y sólo entonces, por eso, comienzan las categorías.

5. — *Valor de las Categorías Aristotélicas.* A las categorías aristotélicas, como conceptos abstractísimos que son, aplícaseles la doctrina general del Estagirita del valor de las ideas o conceptos universales, doctrina ésta,

o de parte del lugar, y tenemos la *ubicación,* no considerado el orden de las partes en el lugar, lo cual es la *situación* (en el lugar); de otra manera, cuando aquello de donde se toma el predicamento, en cierto sentido está en el sujeto de quien se predica, y si ciertamente esto se hace o atendiendo al principio, entonces se predica como *acción,* porque el principio de la acción está en el sujeto; pero si se hace esto atendiendo al término, entonces se predicará como *pasión* [en sentido escolástico, de potencia receptiva], porque la pasión termina en el sujeto paciente". (In V Metaphys. Lectio 9).

S. Agustín expresa más brevemente aún esta misma doctrina aristotélica de las diez categorías, en el libro De Trinitate (lib. 5, cap. 5, n. 6): "Porque en las cosas creadas y mudables, lo que no se atribuye como substancia, deberá atribuirse como accidente; porque todas las cosas que pueden perderse o disminuirse sobrevienen como accidentes: así las magnitudes y las cualidades; y lo que se dice respecto de algo, como amistades, parentezcos, servidumbres, semejanzas, igualdades, y cosas semejantes; la situación y el hábito; los lugares y tiempos; acciones y pasiones".

que, como es sabido, ha sido durante siglos el centro de las investigaciones y discusiones de la filosofía medieval, hasta la adquisición definiva del realismo moderado de Juan de Salisbury y sobre todo de S. Tomás.

El universal en cualquier estadio del árbol Porfiriano (substancia, cuerpo, viviente, animal, hombre) es real en cuanto a su contenido, pero no en cuanto al modo intelectual con que es representado. *El id quod repraesentant* (contenido) de los conceptos y no el *modus quo repraesentant est reale.* Tal será la concisa fórmula de la filosofía escolástica que condensará esta doctrina.

El entendimiento a través y mediante los sentidos, enseña Aristóteles en su tratado De Anima, llega a conocer el acto, la esencia, las formas inteligibles de la realidad sensible despojadas de la materia, objeto de los sentidos.

Tal es la *abstractio formalis* que llaman los escolásticos. Por este solo hecho de que la inteligencia *abstrae* las formas de la realidad sensible, prescindiendo de la materia, prescinde *ipso facto* de las notas individuantes (ya que el principio de la individuación es para S. Tomás *materia signata quantitate*), y retiene un aspecto universal de la realidad. La inteligencia, sin embargo, no toma conciencia de la universalidad de este concepto sino en un segundo acto, en que, volviéndose por reflexión sobre esta primera idea y comparándola con la realidad individual, conoce la identidad del contenido de este concepto uno con cada uno de los individuos (unum aptum esse in pluribus). El primer acto de la inteligencia llega a la forma del ser sensible, prescindiendo de lo

demás, es el concepto *universal directo*, y el segundo acto mencionado que tiene por objeto el concepto mismo del universal directo tomando conciencia de su universalidad, es el *universal reflejo*, el concepto universal estrictamente tal.

Ahora bien; la forma de *universalidad* con que el contenido o aspecto real tomado inmediatamente de la realidad sensible por la inteligencia está presentada en el concepto del entendimiento, no es algo positivo (contenido puro) *a priori* de la inteligencia, a la manera kantiana (cfr. infra II) que informa los datos de la experiencia sensible, sino simplemente un *resultado negativo* que acompaña necesariamente al modo de conocer, por abstracción o precisión, de nuestra inteligencia.

Del mero hecho de llegar la inteligencia a la forma de la realidad sensible prescindiendo (no negando) del principio de individuación (la materia), esta forma conocida, contenido del concepto de la inteligencia, *es universal*. Otro tanto puede decirse de la forma de necesidad, ya que ésta acompaña indefectiblemente a todo concepto universal, el cual, al prescindir de las notas individuantes, prescinde ipso facto de las notas contingentes. La *universalidad* y *necesidad* no son, pues, *formas a priori* de la inteligencia, son modos resultantes del hecho mismo de la abstracción. El contenido, pues, de los conceptos universales es *real*, lo expresado por ellos son aspectos de la realidad. Lo que no es real es la forma de universalidad con que esos contenidos representan en nuestra inteligencia. Pero cuando estas ideas se predican de algo, lo que se atribuye al sujeto es su contenido y no su forma. Así cuando decimos Pedro *es hombre*, las notas

constitutivas de esta esencia "*hombre*" expresadas en el contenido de nuestra idea universal "*hombre*" son identificadas en el juicio con el sujeto en el orden real; bien que no la forma de universalidad de ese contenido: Pedro no es la *humanidad* (contenido predicado con forma universal), no es un hombre universal, sino un individuo en quien se realiza el contenido de esta idea.

Por eso, todos los contenidos de ideas universales son reales, se predican en el orden ontológico, porque en esta atribución no entra la forma de universal que lo reviste en la inteligencia.

Las sucesivas abstracciones sobre este contenido real del concepto de la esencia de algo, proceden de una manera análoga: se considera y retiene un aspecto común a varios conceptos prescindiendo de los demás. El contenido resultante en este nuevo concepto, es real también como contenido parcial que es de los anteriores, sólo que a medida que se asciende en esta abstracción, vase disminuyendo el contenido o las notas del concepto, y a la vez vase aumentando la extensión de los individuos a los que se aplica, es decir, sube en grado la universalidad de aquél.

Las categorías o predicamentos no son sino el contenido de estas ideas universales en su más elevado grado de abstracción unívoca posible, vale decir, son los conceptos universales más abstractos que pueden *predicarse* por identidad unívoca de todos los individuos que comprenden.

Las categorías, pues, tienen —como las ideas universales— valor real. Su contenido, bien que reducido a lo mínimo para que pueda extenderse a todos los indi-

viduos, es, sin embargo, real. La forma de universalidad que estos contenidos ideales adquieren en la inteligencia, es, como en todo concepto universal, un resultado negativo de la abstracción (no negación) sucesiva ascendente, y, por tanto, no compromete en nada el valor ontológico de dichos contenidos.

Cuando se dice: v. gr.: que un patio tiene 20 metros, es decir, que es *cuanto,* se predica el contenido de la categoría de cantidad, pero no su forma, que está sólo en el concepto: se dice que es *cuanto* (contenido) pero no *cantidad* (contenido con forma abstracta).

6. — *Consecuencias.* Las categorías o predicamentos de Aristóteles pertenecen a la *Lógica* en cuanto se las considera como conceptos universalísimos, que, *como tales* con su forma de universalidad, sólo existen en la inteligencia y no en la realidad. En efecto, la categoría es un resultado de una serie de operaciones sucesivas de abstracción de la inteligencia por las cuales ésta llega a expresar en un concepto una nota real que convenga por identidad a muchos. La *forma* del concepto, aunque no es una construcción *positiva* de la inteligencia que ésta posee o elabora a priori para aplicarla a los datos sensibles (*Kant*), es, sin embargo, el resultado negativo de un esfuerzo positivo, de la abstracción o precisión de la inteligencia, que sólo retiene como contenido de sus ideas ciertas notas de la realidad dejando otras. Como tales (contenido y forma) las categorías no existen en el mundo extramental, son —como dicen los escolásticos precisando al Estagirita— *entes de razón con fundamento real,* y su estudio pertenece a la Lógica.

Pero si se atiende sólo a lo que en los juicios la inteligencia atribuye de estos conceptos, es decir, al contenido de las categorías, es claro que ellos como aspectos tomados de la realidad que son, pertenecen a la *Ontología* o *metafísica general,* constituyen la manera de ser a que se reduce toda realidad finita: el ser substancial (1ª categoría) y el ser accidental, y dentro de éste las nueve categorías restantes: cantidad, cualidad, etc.... Todo ser finito se encuadra en una de estas diez categorías. Las substancias y accidentes existen realmente independientemente de nuestro pensamiento, aunque no con la forma universal y abstracta que tienen en la inteligencia, sino con los caracteres individuales de la realidad concreta.

Pero los predicamentos lógicamente considerados no se consideran en cuanto a su contenido, sino en cuanto al *modo como se predican* y pertenecen a los *predicables.* Así la substancia, que como *predicamento* (metafísicamente) se define *ens per se,* como *predicable* (lógicamente) es un *género* supremo (3).

7. — Esta consideración nos conduce a la distinción entre las categorías o predicamentos y los predicables.

Los predicables *son seres de razón,* constituyen los *diversos modos* como algo se puede atribuir como predicado a un sujeto. Para esto la inteligencia debe reflexionar sobre los conceptos, y ver su forma, es decir, toma

(3) Es lo que los escolásticos expresan cuando dicen: los predicables son seres de segunda intención. Toda la lógica tiene por objeto una *Secunda intentio,* un ser de razón, como es el orden de nuestros conceptos que ella estudia.

como objetos suyos a *seres intencionales* (4). Los predicables están constituídos, pues, no por seres reales, sino por seres de razón, son los modos o formas con que la inteligencia atribuye un predicado a un sujeto. Estos predicables o *modos* con que la inteligencia puede atribuir un contenido como predicado a un determinado sujeto son cinco, según expone Aristóteles y han precisado aún más los escolásticos. Porque, en efecto, un predicado atribuído a un sujeto o le pertenece como nota esencial determinable (género, vg.: "animal"), o como nota esencial determinante de la anterior (diferencia específica, vg.: "racional"), o como complejo de ambas notas esenciales (especie, vg.: "animal racional"), o como propiedad necesariamente emanante de la esencia (propiedad, vg.: risibilidad), o finalmente de una manera del todo accidental a la esencia (accidente lógico, vg.: el color). Este accidente lógico, que como tal es de razón, no debe confundirse con el accidente metafísico, que es real. El accidente lógico (predicable) puede pertenecer en el orden de los predicamentos a la substancia, vg.: el traje, etc.

Ahora bien, si consideramos las diez categorías o predicamentos no *metafísicamente* o en cuanto a su contenido, sino lógicamente atendiendo a su forma (de universalidad máxima), o sea al modo cómo se predican de los sujetos reales, las categorías o predicamentos pertenecen todos ellos al primero de los predicables: al *género,* son los *maxima genera* en expresión escolástica. En este sentido ya los predicamentos no son la serie de los seres naturales (seres reales, aspectos generales de la realidad), sino la serie u ordenación artificial elaborada por la inteligencia a la que reducimos todas las ideas genéricas o específicas que podamos tener de cualquier objeto. Aunque los predicamentos tomados como *predicables* (es decir, atendiendo a la forma universalísima que poseen en la inteligencia) son géneros supremos, sin embargo, todas las diferencias específicas sucesivas del árbol Porfiriano hasta el individuo, están contenidas en dicho predicamento, como géneros inferiores en el superior.

(4) Brevísimamente, pero con toda precisión, se expresa S. Tomás en su opúsculo 48: "Hay que saber que el predicamento o género generalísimo puede ser tomado de dos maneras: de un modo por la misma intención o significación predicamental o de universalidad, de otro modo por la misma cosa en la que se funda una tal intención o significación. En el primer sentido el predicamento es un ser de razón, en el segundo es un ser real".

II

LAS CATEGORIAS DE KANT

1. — *Idea general sobre la intención y obra de Kant.*

Sabido es el intento que dirige a Kant en su obra de la "Crítica de la Razón Pura". Asentado que lo universal y necesario no puede venir de la realidad, sino que es un *a priori* del sujeto pensante, y supuesto el valor de las ciencias (que Kant nunca ha puesto en duda) y el fracaso de la Metafísica, Kant se plantea estas dos cuestiones: 1º ¿Por qué valen las ciencias? 2º ¿Es posible la metafísica como ciencia? Para resolver el primer problema responde con su clasificación de los juicios en analí-

ticos y sintéticos, a priori y a posteriori, y cree justificada la existencia de juicios sintéticos a priori, que están según él en la base de todas las ciencias. Las ciencias valen, pues, gracias a los juicios sintéticos a priori. La primera cuestión propuesta se transforma en la siguiente: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? La solución de este primer problema allana y facilita la solución de la segunda cuestión propuesta, pues la metafísica será posible, en ese caso, como ciencia, si se puede erigir sobre la base de los juicios sintéticos a priori. Toda la obra de Kant va a eso: a buscar el elemento a priori o contenido puro de las diversas facultades del hombre: de la sensibilidad (Estética), de la inteligencia de los conceptos (analítica trascendental), de la inteligencia de los principios (lógica trascendental), de la razón (Dialéctica), para mostrar así como son posibles las síntesis o juicios sintéticos a priori de las ciencias con una forma o contenido puro a priori de la facultad y un contenido empírico de la sensibilidad. Estos *a priori* no son elementos puramente formales de nuestras sensaciones y conceptos tales como los que trata la Lógica, son formas puras de la sensibilidad o conceptos puros (categorías) de la inteligencia que entran en el contenido mismo de la síntesis (sensible o conceptual) como elemento de unidad. Por eso toda la obra de Kant es una obra de análisis de nuestras facultades para descubrir lo que ellas aportan en la constitución del "objeto".

En su primera parte (Estética transcendental), intenta probar que dos son las formas a priori de la sensibilidad externa e interna, el espacio y el tiempo respectivamente.

La segunda parte, la Lógica transcendental, divídese en dos partes: la Analítica y la Dialéctica trascendentales.

2. — *Objeto de la analítica de los conceptos. Procedimiento de invención y número de las categorías.* La doctrina de las categorías está expuesta en la primera parte de la Analítica, es decir, en la Analítica de los conceptos. Como el mismo Kant lo dice, a él no le interesa el análisis del contenido y de la forma de los conceptos (como a Aristóteles y a la Lógica clásica), sino el análisis de la facultad misma de pensar, para inquirir la posibilidad misma de conceptos puros a priori del entendimiento.

Para encontrar estas formas a priori de la inteligencia (cuyo valor en la filosofía de Kant trataremos de determinar en el párrafo siguiente, en virtud del mismo procedimiento usado para encontrarlas) válese Kant de una doble deducción o "hilo conductor" como él la llama: *metafísica* y *trascendental.*

a) *Deducción metafísica de las categorías.* — La categoría o concepto puro del entendimiento que con su operación sintética sobre los datos sensibles engendra la experiencia científica, el "objeto", es la misma que interviene como operación analítica de unidad en el juicio, puesto que todo concepto puede descomponerse en un juicio en el que se refiera "como predicado de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado" (página 197) ([5]). Por consiguiente, añade Kant, "las funciones del entendimiento (= cate-

([5]) Nos referimos a la traducción de M. García Morente.

gorías o conceptos puros) pueden ser halladas todas, si podemos exponer completamente las funciones de la unidad en los juicios (117-118)".

Ahora bien, estas formas a priori de unidad del juicio redúcense a cuatro grupos, cada uno de los cuales contiene tres de ellas. Hélas aquí, como las enumera su autor: I. *Cantidad de los juicios*: universales, particulares y singulares. II. *Cualidad*: afirmativos, negativos e infinitos. III. *Relación*: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. IV. *Modalidad*: problemáticos, asertorios y apodícticos. Identificadas por Kant la unidad funcional del juicio con la unidad del concepto, síguese que el anterior esquema de las doce categorías del juicio es a la vez el cuadro de las categorías o formas puras a priori de la inteligencia en la elaboración del concepto.

b) *Deducción trascendental de las categorías.* — En esta deducción esfuérzase Kant por llegar a la misma conclusión por otro camino, a saber, mostrando que estas doce categorías de la inteligencia son las condiciones formales de la experiencia, necesarias para que los elementos de la sensibilidad se eleven a la unidad de "*objeto*". En efecto, para que los diversos datos de la sensibilidad (fenómenos = impresión subjetiva más formas de la sensibilidad) constituyan la experiencia de un "objeto", tales datos deben ser reunidos y conocidos en la unidad transcendental de mi conciencia (= diversidad sintética de la apercepción). Estos datos son constituídos en un objeto, reunidos en la unidad de un concepto, mediante la unidad de la conciencia que se aplica de doce diversos modos (categorías) a los datos sensibles (fenómenos), según el "esquema" de la sensibilidad interna (el tiempo).

Las categorías, pues, *no son sino la unidad dinámica y trascendental de la conciencia aplicada de doce diversos modos a los fenómenos, según el esquema elaborado en la imaginación por el tiempo.* Tales categorías son: I. *De la cantidad*: unidad, pluralidad y totalidad. II. *De la cualidad*: realidad, negación y limitación. III. *De la relación*: inherencia y subsistencia (substancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto) y comunidad (acción recíproca entre el agente y el paciente). IV. *Modalidad*: posibilidad e imposibilidad, existencia y necesidad y sus contrarios.

3. — *Valor de las categorías.* — Del modo de hablar de Kant podría originarse un equívoco sobre el valor de estas categorías. Las categorías aplicadas a datos empíricos, dice el filósofo de Koenisberg, tienen "valor objetivo", mas no cuando la inteligencia opera con solas las categorías puras (metafísica). Pero "valor objetivo" no equivale en su léxico a "valor real u ontológico", como sucede entre otros autores. Esa frase significa para Kant que la multiplicidad de datos singulares y contingentes de la sensibilidad sólo aparecen como "objetos" ante nosotros, cuando la unidad de nuestra conciencia los informa de uno de los doce modos que constituyen las categorías y los reune de este modo en la unidad del concepto. Sólo entonces los datos empíricos de la sensibilidad despojados de su carácter individual y contingente y reunidos en la unidad del concepto por formas a priori universales y necesarias son por eso mismo desprendidas de su carácter subjetivo que tenían en la sen-

sibilidad y relacionados como "objetos" frente a la unidad de la conciencia.

Pero está claro entonces que el "valor objetivo" atribuído por Kant a las categorías cuando se aplican ellas a los datos empíricos, sólo significa que, bajo su acción unificante, los fenómenos de la sensibilidad aparecen ante el sujeto proyectados *como objetos.*

Las categorías, pues, para Kant no sólo cuando obran solas sin contenido empírico (en la metafísica) sino aún cuando informan los datos sensibles en la unidad del concepto (en las ciencias), carecen de *valor real* u *ontológico,* como quiera que son formas subjetivas, a priori, que *ilusoriamente* proyectamos luego como objetos reales.

Mientras para Aristóteles las categorías en cuanto a su contenido *son aspectos* tomados de *la realidad* descubierta y alcanzada inmediatamente por la inteligencia en el corazón de las cosas sensibles, y sólo son subjetivas en cuanto a la forma del concepto (la universalidad), forma que no es superpuesta positivamente por la inteligencia al contenido sino que es el resultado de la sola abstracción sobre la realidad, según lo antes expuesto; en cambio, para Kant las categorías son los contenidos puros a priori, las formas subjetivas con que la unidad de la conciencia positiva y activamente informa a los datos sensibles (ciencia), con lo cual la inteligencia no descubre sino que positiva y, parcialmente al menos, *crea el objeto de la experiencia* (su aspecto inteligible); o bien, empleadas sin datos empíricos, proyectan su contenido puro y subjetivo *creando* enteramente los *objetos de la metafísica.*

Así mientras para Aristóteles la substancia es el aspecto fundamental y constitutivo de una esencia ontológica, que la inteligencia *descubre* en la realidad, para Kant es una *creación* del objeto por la inteligencia, una proyección de un contenido puro y *subjetivo* de uno de los modos del pensar o unificar datos sensibles.

En la categoría de Aristóteles la inteligencia se subordina a la realidad, y ésta llega hasta aquélla aunque sólo por aspectos abstractos; en las categorías de Kant, el objeto se subordina a la inteligencia, y ésta es quien positivamente lo crea proyectándolo.

4. — *La crítica kantiana a las categorías de Aristóteles.* — He aquí cómo formula Kant su crítica a las categorías de Aristóteles: "El intento de Aristóteles de buscar esos conceptos fundamentales era digno de un hombre penetrante. Mas como Aristóteles no tenía principio alguno, los recogía conforme le iban ocurriendo, juntando primero diez que los denominó *categorías* (predicamentos). Más tarde creyó haber encontrado otros cinco, que añadió con el nombre de post-predicamentos. Mas su tabla siguió siendo imperfecta. Además encuéntranse en ella algunos modos de la sensibilidad (*quando, ubi, situs,* como también *prius, simul*), y uno empírico (*motus*), que no pertenecen a este registro-matriz del entendimiento; hay también algunos conceptos derivados, puestos entre los primordiales (*actio, passio*) y algunos de estos últimos faltan enteramente".

Esta crítica de Kant al sistema de las categorías Aristotélicas es gratuita por carecer de fundamento y a la vez se apoya en una falsedad. Es *gratuita,* porque supone a un filósofo de un método tan riguroso, como

Aristóteles, haciendo las tablas de las categorías a medida que se le iban ocurriendo sin ninguna crítica ni principio. Pero más que gratuita y desprovista de verosimilitud, esta crítica descansa en una falsedad. En primer lugar Aristóteles afirma que para llegar a un concepto universal (directo) no es necesaria la inducción, basta una sola experiencia: la inteligencia llega a su propio objeto, a la forma inteligible de la realidad sensible, prescindiendo por abstracción de las notas materiales que son las individuantes, logrando así un concepto universal. Es verdad que para reconocer esta forma universal que reviste el concepto es menester reflexionar sobre él y compararlo con algunos individuos, pero esto es sólo para *tomar conciencia* de una forma universal de nuestros conceptos, que nuestra inteligencia ya había logrado espontánea y anteriormente.

Para llegar de estos conceptos universales ínfimos a los géneros supremos o categorías, es falso que Aristóteles carezca de principio: usa el principio de *abstracción creciente,* pues reteniendo las notas objetivas comunes de diversos conceptos, forma otros conceptos más abstractos y universales, que contienen a los anteriores, vuelve a retomar estos conceptos más universales para someterlos a una nueva abstracción, hasta llegar de este modo a los conceptos irreductibles, a dichos géneros supremos o categorías.

Otros ataques de Kant a Aristóteles sobre el tema se fundan en la teoría misma de Kant. Indirectamente quedarán contestados en el párrafo siguiente, donde a su vez nosotros señalaremos los falsos fundamentos en que se apoyan las doce categorías Kantianas.

5. — *Crítica al sistema de categorías de Kant.* — Hase dicho que Kant es el hombre de la lógica férrea y del análisis minucioso, que no avanza un paso sin pruebas y que nadie como él ha penetrado en la estructura del conocimiento.

Sin negar que es acreedor en gran parte a esos elogios, sin embargo, preciso es confesarlo, Kant no ha procedido conforme a lo enunciado en esas alabanzas. También él que quería dar bases sólidas y definitivas a la ciencia, tiene precisamente en los cimientos mismos de su sistema, afirmaciones gratuitas y falsas.

Toda su investigación se fundamenta en un sofisma inicial, que da origen a los juicios sintéticos *a priori,* fundamento de toda su laboriosa construcción ulterior, que, por eso mismo, carece de cimientos. He aquí sintéticamente el raciocinio de Kant: nuestro conocimiento se inicia en nuestra sensibilidad, facultad pasiva, la cual registra los datos empíricos y los experimenta como una afección subjetiva, que sospechamos impresa en ella por una realidad externa. En este conocimiento experimental se nos manifiestan los fenómenos o apariencias de las cosas en nuestra sensibilidad, todos ellos singulares y contingentes. Si, pues, semejantes datos aparecen comprendidos, después, en un concepto o juicio *universal* y *necesario* de la inteligencia, tales formas de universalidad y necesidad, no pudiendo venir de la realidad sensible (singular y contingente), provendrán *a priori* y positivamente de la inteligencia. Asentado lo cual, Kant intenta determinar a través de pacientes y minuciosos análisis, cuáles y cuántas son esas formas o categorías de que a priori está provista la inteligencia y mediante

las cuales ésta organiza los fenómenos en "objeto" de la experiencia.

Prescindiendo del modo cómo Kant deforma el hecho de la sensación ([6]), señalemos el error fundamental cometido en este raciocinio. Es verdad que las cosas sensibles son singulares y contingentes; es verdad que la universalidad y necesidad supone, por consiguiente, otra facultad superior: la inteligencia. Hasta aquí de acuerdo Aristóteles y Kant. Lo que no se sigue y lo que no se prueba en el raciocinio expuesto de Kant, es que semejantes caracteres de universalidad y necesidad deban ser *creados positivamente* por la inteligencia, que informa con ellos los datos sensibles. Cabe una posición intermedia, que es la adoptada por Aristóteles en su más arriba expuesta doctrina de la abstracción de la inteligencia, la cual toma su propio objeto (las formas o esencias) de la realidad sensible, y que es precisamente la solución que surge de un análisis objetivo e imparcial de nuestro conocimiento intelectual.

Como la sensibilidad (y a través de ella como a través de un medio diáfano), la inteligencia llega *inmediatamente* a su propio objeto, la forma o esencia de la realidad, prescindiendo de las notas materiales que la individualizan, con lo cual solamente y sin ningún aporte positivo puro de la inteligencia, el concepto resulta abstracto y el contenido presentado ipso facto bajo la forma de universalidad. Y esto no es afirmación gratuita.

([6]) En la sensación no experimentamos nuestra modificación subjetiva, sino que, mediante ésta, conocemos inmediatamente el objeto específico del sentido, aunque — es verdad — no como objeto, como algo expresamente distinto del sujeto. Sólo la inteligencia (es decir, el juicio), conoce el objeto como objeto, enfrentándolo al sujeto.

El hecho inicial del conocimiento se nos manifiesta así, como un sondeo inmediato de la inteligencia en la realidad. En este primer momento ni siquiera tenemos conciencia expresa de nuestro concepto, y si más tarde nos damos cuenta de él, es por reflexión, por un segundo acto de inteligencia que toma por objeto al primero. Toda investigación ulterior —si quiere ser *crítica*— debe *explicar* este dato inicial del conocimiento tal como se presenta a nuestra conciencia, sin deformarlo. Por lo demás, es imposible negar o dudar de esta capacidad de la inteligencia para llegar inmediatamente a la realidad, sin suponer este mismo valor ([7]) que se pretende negar o poner en duda.

La doctrina de la abstracción, según la cual la inteligencia toma un aspecto de la realidad dejando otros sin negarlos, es la única explicación concorde con este hecho inicial del conocimiento.

Por lo demás, tan inmediato es, considerado desde un punto de vista no psicológico sino gnoseológico, el contacto de la inteligencia con su objeto (la forma inteligible), como lo es el de la sensibilidad con el suyo. Es, pues, arbitrario y contra el testimonio de la conciencia afirmar que los únicos datos que ella toma o recibe son los de la sensibilidad como tales; la inteligencia llega tan inmediatamente a su objeto —desde el punto de vista *gnoseológico*— como la sensación al suyo. Esto no se opone a que el origen *psicológico* de nuestras ideas haya de buscarse en los sentidos: la inteligencia llega a su objeto a través de los sentidos.

([7]) Cfr. en la Revista "Criterio" Nº 429, un artículo nuestro "Irracionalismo", donde nos hemos ocupado del tema.

Es claro que toda la ulterior investigación kantiana, que busca estas formas a priori o categorías de la inteligencia, resulta estéril e infructuosa, puesto en relieve el paralogismo inicial que introduce subrepticiamente como operación pura y subjetiva de la inteligencia, lo que realmente es un resultado consecuente de sola la operación abstractiva intelectual, que llega inmediatamente y toma de la realidad sensible su propio objeto, la esencia inteligible despojada de sus notas materiales individuantes.

Señalado este error fundamental de la traslación ilegítima del *objeto* de la inteligencia al orden *subjetivo* para convertirlo en mera forma pura a priori, y supuesta con justicia, por ende, la tesis aristotélica contraria del valor real del objeto de la inteligencia en los conceptos universales en cuanto a su contenido, cabe, pues, señalar en el sistema de categorías del filósofo de Koenisberg, otros puntos ruinosos relacionados con el primero.

La cantidad no puede ser la primera categoría como quiere Kant. Siendo una realidad accidental, *presupone* la substancia de donde dimana, y en la que se sustenta. La unidad, pluralidad y totalidad no son categorías, sino propiedades transcendentales del "ser", cuyo contenido, por consiguiente, analógico como el del mismo ser, puede aplicarse tanto al *ens a se* (al ser subsistente, Dios) que está fuera de las categorías, como al *ens ab alio* (ser creado), único comprendido en las categorías (cfr. más arriba II. 2). Sólo el concepto unívoco que se predica por igual de los género inferiores o individuos que de él participan, puede constituir una categoría. Pero si la unidad, pluralidad y totalidad se toman en una acepción

matemática, son propiedades de la cantidad. En cuanto a la *afirmación, negación* y *limitación,* sólo son diferentes modos de predicación de las proposiciones.

La *substancia* y el *accidente* no son solamente relativos, tienen un contenido objetivo absoluto; la *causa* y el *efecto,* la *acción* y *pasión* no pertenecen a la categoría de relación estrictamente tal (= accidental), porque ellas se enlazan con una relación transcendental en el orden esencial del ser, fuera de toda categoría.

Finalmente la *existencia y no existencia, posibilidad* y *necesidad,* etc., no son categorías, sino nociones trascendentales o, por lo menos, nociones y propiedades generalísimas del ser.

En cuanto a la existencia y la no existencia no son modalidades, ya que establecen o renuevan simplemente algo.

II

CONCLUSION: SINTESIS

Las categorías de Kant son, pues, sintetizando, las diversas formas a priori positivas y subjetivas o conceptos puros, con cuya unidad sintética aplicada a los elementos múltiples y contingentes de la sensibilidad, la inteligencia constituye los "objetos". El "hilo conductor" de la búsqueda de estos conceptos puros, vacíos de realidad, se fundamenta en un principio indemostrado y falso, a saber, en que la necesidad y la universalidad y,

en general, todos los caracteres de la realidad no percibidos formalmente por la sensibilidad, han de venir *positivamente* de la inteligencia como una construcción que a priori ella posee y con la cual informa y organiza los datos empíricos en la unidad del concepto. Merced a este sofisma, más arriba señalado, Kant traslada la realidad del mundo ontológico al mundo trascendental subjetivo, y hace de los predicados de la realidad, de los aspectos tomados realmente de ella, conceptos puros a priori de la inteligencia.

Las categorías de Aristóteles, en cambio, son los aspectos que de la realidad *abstrae* la inteligencia. Esta facultad llega inmediatamente a la esencia o forma, a lo inteligible constitutivo de la realidad sensible, prescindiendo de lo material concreto e individual, objeto de los sentidos. La forma o esencia desprendida de la materia contingente e individuante aparece como una forma pura o abstracta, y, por eso mismo, universal y necesaria. En posesión ya de la realidad, aunque no por intuición exhaustiva de ella, sino por toma de sus aspectos universales, la inteligencia llega a través de sucesivas abstracciones universales (mediante las cuales retiene un aspecto común prescindiendo de otros) hasta las notas supremas universalísimas e irreductibles de la realidad. Y porque en estas sucesivas y ascendentes abstracciones la inteligencia siempre opera sobre un contenido real, que no deforma y del que sólo va dejando aspectos, es claro que el último irreductible concepto, la categoría, conserva también un aspecto de la realidad, alcanzado inmediatamente en ella; aspecto que —descendiendo la escala de los conceptos— se encuentra también en todos y cada

uno de los contenidos de éstos, hasta llegar al individuo, en el que se encuentra ontológicamente, y del que fué inicialmente tomado.

La forma universal de que se reviste el concepto, que le permite agrupar los individuos múltiples bajo su unidad (y especialmente la forma universal de las categorías, conceptos universalísimos), aunque sólo existe en la inteligencia, sin embargo, no es algo subjetivo con que positivamente la inteligencia sintetiza los datos sensibles, sino el efecto consecuente de la acción precisiva de la abstracción al tomar el objeto de la inteligencia sin las notas individuantes de la materia sensible, que directamente sólo caen bajo el dominio de los sentidos.

Toda esta explicación aristotélica (completada por la escolástica) del valor de los conceptos, tomada, mediante un fino análisis del hecho del conocimiento y puesta a resguardo, por ende, de toda construcción arbitraria, hace de sus diez categorías —supremos conceptos universales— las notas últimas definitivas, a que se reduce y en los que se encierra toda la realidad. Y por eso, aunque por su forma el estudio de estos diez conceptos universalísimos pertenezcan a la *Lógica*, por su contenido se abren y se proyectan sobre toda la realidad *ontológica* del ser participado (*ens ab alio*).

CAPITULO VII

LA FILOSOFIA COMO CIENCIA

Una tentativa, repetida siempre con el mismo fracaso, de reducción de la filosofía al tipo noético de la ciencia (1)

Descartes - Kant - Husserl

SUMARIO: I. INTRODUCCION. — 1. La atracción ejercida por la ciencia, en ciertos momentos críticos para la filosofía, sobre los filósofos deseosos de salvar su obra.

II. TRES MOMENTOS Y TRES AUTORES EN QUE SE REPITE EL INTENTO DE UNA FILOSOFIA COMO CIENCIA. — 2. El "espíritu geométrico" de la filosofía cartesiana. Su conclusión idealista. — 3. La "metafísica como ciencia" de Kant. Final idealista de su obra. — 4. La "filosofía como ciencia estricta" de Husserl. Su conclusión también idealista.

III. CRITICA DE ESTAS POSICIONES. EL POR QUE DE SU FRACASO Y TERMINO IDEALISTA. — 5. Todas ellas comienzan desconociendo la ley fundamental de la inteligencia: el sometimiento al ser. — 6. La filosofía y la ciencia se jerarquizan en el ser, mediante los grados de abstracción. — 7. La tentación permanente de hacer una filosofía "como ciencia", desconociendo la elevación y dificultad del objeto de la filosofía. — Semejante intento implica un desconocimiento del objeto y método de la filosofía. — 9. La condición primera del filósofo es aceptar la ley fundamental de la inteligencia: el sometimiento al ser y modo de ser de la inteligencia.

(1) Publicado en "Criterio", en los números correspondientes al 20 y 27 de Octubre de 1938.

I

LA historia de la filosofía, estudiada genética y comparativamente a la luz de los grandes principios de la Filosofía Perenne, nos ofrece preciosas lecciones que hubieran ahorrado al espíritu humano inútiles recaídas en posiciones ya demostradas una vez por todas desastrosas para la filosofía.

Una de esas constataciones históricas palmarias de que hablamos es que a los períodos de confusión y de oposición de sistemas con el subsiguiente escepticismo, sigue la reacción, acertada o desacertada, pero vigorosa en defensa de los derechos de la inteligencia y de la filosofía.

Mas hay un aspecto no tan manifiesto a simple vista, pero no menos sugerente, en estas reacciones en que abunda la historia de la filosofía. Nos referimos a la atracción y casi fascinación que sobre los defensores de la filosofía y de la inteligencia contra el desaliento intelectual originado por el escepticismo, ha ejercido la posibilidad de una filosofía calcada sobre el tipo noético de las ciencias hacia la elaboración de una filosofía de ca-

rácter científico, y que ha conducido siempre al mismo término, al idealismo.

La causa reside en que en todos los períodos de escepticismo filosófico, la inteligencia, desalojada del plano de la metafísica (al menos intencionalmente, puesto que ella es esencialmente ontológica, aun cuando trate de negar el mundo real), busca instintivamente un refugio para el desarrollo de su incoercible actividad en el plano de las ciencias, donde ella lejos de fracasar no parece sino progresar constantemente, a pesar de ciertos períodos de estancamiento o hasta de retroceso científico. Como observa Kant en su Introducción a la "Crítica de la Razón Pura" (2), mientras en el orden metafísico los sistemas se oponen y se distinguen mutuamente, en el terreno científico se da una mayor unidad y progreso constante a causa de la solidaridad de los sabios presentes y pasados. Todos trabajan continuando la obra comenzada por sus antecesores. Esta observación hace ver el por qué en épocas de crudo escepticismo y destrucción metafísica se nota gran florecimiento científico y nos explica también la atracción que ineludiblemente experimenta el filósofo de salvar su disciplina construyéndola sobre el molde de las ciencias. De hecho, lo vamos a ver en seguida, los tres grandes reformadores que se levantan contra el escepticismo reinante en tres momentos distintos pero semejantemente álgidos de la época moderna, han sucumbido a esta tentación de construir una filosofía de tipo científico, y matemático especialmente, para acabar todos ellos

(2) "Crítica de la Razón Pura". — Traducción de García Morente; t. I, p. 97 y sgs.

con la disolución de la inteligencia y de la filosofía en el idealismo.

He dicho "sucumbir a esta tentación", porque todos ellos, animados con el mejor deseo de salvar la inteligencia y la metafísica, han arruinado en sus raíces mismas su intento y la obra que querían salvar, precisamente por esa actitud y espíritu científico con que han querido ahondar y solucionar el problema filosófico, y que los ha conducido, por una lógica interna, en una última etapa (no siempre realizada por ellos mismos, sino por sus continuadores) hasta el idealismo, hasta la disolución radical de la realidad y del pensamiento y, por ende, de toda filosofía.

Hemos tomado a Descartes, Kant y Husserl como prototipos de este esfuerzo fracasado, porque, sin negar la importancia de otros autores y sistemas, ellos representan en tres momentos decisivos de la historia del pensamiento filosófico —el de la iniciación de la filosofía moderna (R. Descartes), contemporánea (Kant) y actual (Husserl)— las tres tentativas de salvación de la filosofía y de la inteligencia contra el escepticismo ambiente, mediante una elaboración científica de la filosofía, tentativas que han cambiado de cauce la corriente del pensamiento filosófico, y que, sin embargo, a la postre han fracasado al caer en un contradictorio idealismo.

Vamos a demostrarlo sucesivamente, para ver luego la causa de este repetido fracaso en el intento de salvar la filosofía, causa que derivaremos del afán de "cientificar" la filosofía.

II

2. — Conocido es el "espíritu geométrico" con que Descartes quiere salvar la filosofía puesta en peligro por los mediocres representantes renacentistas que le precedieron. En esa época de confusión filosófica, Descartes, uno de los fundadores de la física moderna, inventor de la geometría analítica, gran matemático, experimenta fuertemente en su inteligencia el deseo de fundar una nueva filosofía, que a la manera de las matemáticas, partiendo de una verdad evidente, por un método puramente deductivo y sin necesidad de la experiencia, llegue con pasos seguros y claros a la demostración de las verdades constitutivas de un sistema filosófico. "Esas largas cadenas de razonamientos, tan sencillos y fáciles, de que se sirven los geómetras para sus demostraciones más difíciles, me hicieron pensar que todas las cosas susceptibles de ser conocidas se relacionaban como aquellos razonamientos, y que con tal que no se reciba como verdadero lo que no lo sea y se guarde el orden necesario para las deducciones, no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta".

"No tuve que reflexionar mucho para saber el punto de partida; ya conocía que ese punto era lo más fácil, lo más sencillo. Consideré que entre los que se habían consagrado a la investigación de la verdad científica sólo los matemáticos pudieron hallar algunas demostraciones, es decir, razones ciertas y evidentes, que por lo menos me servirían para acostumbrar a mi espíritu a la verdades

demostradas con toda certeza y a rechazar los errores y sus falsas apariencias" (3).

La atracción por encauzar la filosofía por el camino de las ciencias matemáticas, ideal para él de todo conocimiento, es, pues, innegable en Descartes, y constituye el espíritu de su filosofía, el llamado por Pascal "espíritu geométrico" (4).

La realización de ese intento la encontramos en esbozo en la cuarta parte del *Discuro del Método,* y, con más amplitud, en las Meditaciones, Principios y demás obras filosóficas y correspondencia del filósofo francés. En ellos se puede ver cómo partiendo de la "intuición" del yo-pensante, por deducciones rápidas y desvinculadas de toda experiencia, semejantes a las demostraciones de un teorema o a la resolución de una ecuación de geometría, pretende llegar su autor a la conclusión de la existencia de Dios y de sus atributos, de la existencia del mundo, etc.

A pesar de no acabar *de hecho* en el idealismo, la filosofía cartesiana lleva sus gérmenes más virulentos, que en sus continuadores y en sucesivas etapas van a desenvolver su acción. La doctrina gnoseológica racionalista del espíritu matemático de Descartes, con su desvinculación de la realidad empírica y con la noción del conocimiento acabando en la propia inmanencia y no en el seno de la realidad, cuya conformidad con ésta sólo es inferida por un recurso a la veracidad divina, llevaba los

(3) Discurso del Método, parte segunda.

(4) Véase nuestro trabajo "El espíritu de dos filosofías..." en la revista "Estudios" Nº del mes de Agosto de 1937, insertado en esta obra, como C. IV.

gérmenes del ocasionalismo, del ontologismo, del panteísmo y del idealismo (5).

De aquí que el realismo *de hecho* de Descartes disimule un idealismo *de derecho,* al que lógicamente debieron conducirle las premisas de su sistema.

3. — En la "Crítica de la Razón Pura", su autor se propone superar el empirismo y el racionalismo, que derivados de Descartes, han llevado a la ruina a la filosofía y han conducido en un escepticismo y desprecio de toda metafísica. Es una obra de salvación la que Kant pretende realizar en favor de la filosofía y de la inteligencia misma, como antes lo había querido hacer Descartes.

Y he aquí que también él, ya desde las primeras páginas de su obra, como Descartes, vuelve sus ojos a las ciencias, a las de índole matemática sobre todo, como al faro del que ha de recibir luces orientadoras para la fundamentación de la filosofía.

En efecto, observa Kant (6), mientras las ciencias siguen su curso ascendente e incontestable, a través de los siglos, elaboradas con el esfuerzo armónico de sus representantes, confirmadas con el positivo resultado de sus aplicaciones para el desarrollo del bienestar material del hombre, todo lo contrario acaece en el terreno de la metafísica, donde cada filósofo levanta su sistema, previa demolición del de sus predecesores, y donde, por consiguiente, ha llegado a dominar una confusión creciente.

(5) Ver para mayor desarrollo, nuestros artículos de "Criterio" Nos. 481 y 482 de 1937.

(6) Obra cit. p. 99 y sgs.

Ante este hecho debemos preguntarnos, dice Kant, si, como las ciencias, es posible una metafísica.

Sabido es el nuevo método de que echa mano Kant para resolver tan importante cuestión. En lugar de comenzar el análisis por la realidad (ontología, metafísica), lo dirige hacia las facultades cognoscitivas mismas del sujeto (método trascendental) para leer en ellas las formas con que *a priori* procede el espíritu y que, por ende, condiciona el conocimiento de la realidad, y definir así directamente si estamos capacitados y tenemos medios noéticos para elaborar una metafísica, y con ello, indirectamente establecer si es posible y hasta qué punto la metafísica misma.

Tal es el planteo que Kant hace del problema crítico, como previo y condicionante de la resolución del problema metafísico.

Pero aquí, ya en la Introducción misma de la Crítica de la Razón pura, comienza la transformación de ese problema, en virtud del valor de las ciencias que Kant jamás ha puesto en duda, y en el cual, por el contrario, vislumbra encontrar la norma y el criterio seguro para la solución del espinoso problema planteado. Otra vez la fascinación de la ciencia. Por eso la primera formulación del problema se transforma en esta otra, que la restringe y determina aún más: "¿Es posible la metafísica como ciencia"? ([7]). O precisando dentro del campo gnoseológico, en que se mueve el problema fundamental de la crítica: ¿Es posible a la razón humana elaborar una metafísica del tipo noético de las ciencias? Porque como quiera que esta especie de conocimiento

([7]) Obra cit. p. 101 y sgs.

científico tiene valor objetivo ([8]), si llegamos a la posibilidad de encuadrar a la metafísica en su marco noético, ella obtendría el valor objetivo de las ciencias, y quedaría *ipso facto* justificada.

Una nueva transformación del problema lo restringe de una manera mucho más precisa todavía. En efecto, dice Kant, veamos de dónde deriva el valor de la ciencia, cuáles son los juicios que están en su base sosteniendo ese valor. Porque de este modo, podremos de una manera viable decidir "si es posible la metafísica como ciencia", al verificar si ella es capaz de ser erigida sobre ese mismo basamento de tales principios.

Sabido es cómo en este punto introduce Kant su célebre división de los juicios sintéticos a priori y a posteriori; y cómo, mediante una restricción injustificada del juicio analítico ([9]), logra desplazar una buena parte de ellos (y como tales a priori) a la categoría de juicios sintéticos, maniobra lógica ésta que engendra el fruto híbrido del juicio sintético a priori. Ahora bien, sólo con y sobre estos juicios como principios generadores se yergue el edificio de la ciencia. En efecto, los principios generales de la ciencia han de poseer un doble carácter:

([8]) Kant siempre lo ha supuesto así *dogmáticamente* y sin previa crítica, sólo por las razones extrínsecas más arriba señaladas. Más tarde el neo-criticismo de C. Renouvier iba a extender con más lógica, pero no con mejor resultado, la indagación al valor mismo de las ciencias.

([9]) En efecto, juicio analítico es aquél, cuya verdad llegamos a ver independientemente de toda experiencia, por sólo análisis del sujeto, sea porque el predicado esté formalmente contenido en él (único juicio analítico para Kant), sea porque el sujeto exige necesaria y esencialmente el predicado. No hay derecho a excluir de la categoría de analíticos a la segunda clase mencionada de juicios, como pretende Kant, ya que en ellos (vg. en el principio de causalidad) la identidad entre el sujeto y predicado es alcanzada por *sólo análisis* del sujeto e independientemente de toda experiencia, del mismo modo que los juicios analíticos del primer tipo.

han de ser universales y necesarios, por una parte, ya que el hecho individual no tiene ningún interés ni utilidad científicos; y, por otra, han de desentrañar una nueva verdad, puesto que la conquista de nuevas verdades (leyes, etc.), es otro de los caracteres de la ciencia. Los juicios analíticos, según este criterio, no conducen a la elaboración de la ciencia, pues, si bien poseen la primera nota (son universales y necesarios), carecen de la segunda, no nos hacen conocer nada nuevo ("son tautológicos"). No de mayor utilidad son para el objeto intentado los juicios sintéticos a posteriori, que nos dan un conocimiento nuevo, una síntesis empírica desconocida (segundo carácter de las ciencias), mas no poseen la nota de necesidad y universalidad, indispensable para la fecundidad de las ciencias. Sólo los juicios sintéticos a priori, al reunir en sí mismos el carácter de *necesidad* y *universalidad* (y, por consiguiente, de *aprioridad*) y el de *novedad* (*síntesis*), pueden condicionar las ciencias ([10]). Kant no se contenta con esta demostración de la *exigencia* de estos juicios para la ciencia, sino que intenta señalar juicios sintéticos a priori, que *de hecho* están condicionando la ciencia.

La ciencia, pues, *es posible*, porque son posibles y de hecho se dan en ella los juicios sintéticos a priori.

Después de esta fundamentación de la ciencia en los juicios sintéticos a priori, el problema crítico queda, pues, precisado y formulado en esta pregunta: ¿Son posibles los juicios sintéticos a priori en la base de la metafísica?

([10]) Obra cit. p. 82 y sgs.

El dar respuesta a esta pregunta determina todo el esfuerzo del largo análisis de las formas a priori del espíritu, de la "Crítica de la Razón pura", cuya conclusión final es la negación de la posibilidad de la metafísica para la inteligencia humana, al serle imposible la síntesis a priori en el dominio de la "cosa en sí", es decir, al serle imposible la elaboración de una *metafísica como ciencia.* La aplicación del criterio de la ciencia a la filosofía ha decidido por el valor negativo y por el fallo adverso a toda metafísica. Kant acaba en el idealismo trascendental, según el cual sólo pueden ser objeto de nuestros conocimientos los *fenómenos* de la sensibilidad, cuya impresión pasiva en nuestros sentidos sospechamos producida por las cosas externas. Pero la existencia y el conocimiento de la "cosa" o "realidad en sí" o "noumenon" queda más allá del alcance de nuestras facultades. A las cosas en sí ("yo", "mundo", "Dios") llegamos por un movimiento o proceso de las categorías del entendimiento sin ningún contenido empírico, cuyo término son esas ideas (el "yo", etc., etc.) como cosas en sí. Pero las categorías puras desprovistas del fenómeno empírico carecen de todo alcance y valor objetivo. La "cosa en sí", que Kant nunca negó y hasta siempre supuso como existente, queda más allá del alcance de nuestra inteligencia y no puede ser negada ni afirmada (agnosticismo). Todo ataque o intento de demostración no llega hasta ella, carece de fuerza. La inteligencia humana sólo puede llegar a los fenómenos de la experiencia sensible, únicos asequibles a su limitado poder.

Tal es el término agnóstico de la filosofía criticista de Kant, el cual (pese a sus afirmaciones y a su intento

de sacar a flote en la "Crítica de la Razón Práctica", por vía irracional la realidad sumergida por la vía racional en la "Crítica de la Razón Pura") conduce irremediablemente al idealismo, con todas sus consecuencias de constante contradicción para el ejercicio de la inteligencia humana.

Pocos años después, sus continuadores, Fichte, Schelling y Hegel, iban a poner en evidencia el verdadero contenido del sistema de Kant, al desenvolver las consecuencias idealistas trascendentales virtualmente en él contenidas.

4. — En la segunda mitad del siglo pasado, la escuela psicologista, que atentó contra la estructura del arte, de la lógica, de las matemáticas, de la moral y de la religión, al querer dar razón de ellas por procesos puramente psíquico-empíricos, había conducido al escepticismo filosófico. El psicologismo, hijo del florecimiento científico del siglo XIX llevado al campo de la conciencia humana, como toda tendencia puramente empírica llevada al campo filosófico había de concluir irremediablemente en el escepticismo. Una vez más se repetía el fenómeno de una crisis filosófica en el apogeo de la ciencia. Y una vez más también la tentación de la ciencia iba a seducir al filósofo, que se levantó contra la tendencia psicologista con intenciones de salvar la filosofía.

E. Husserl, que en una obra de su juventud, en su tesis "Filosofía de la Aritmética", pretendió explicar las necesidades objetivas de las matemáticas por procesos puramente psíquicos, comprende finalmente la imposibilidad de esa empresa y dejando inconclusa esa obra

([11]), deserta del psicologismo agnóstico para constituirse su más vigoroso impugnador y defensor de los derechos de la inteligencia y de sus necesidades lógicas objetivas contra las pretensiones del psicologismo en boga, demuestra de una vez para siempre la irreductibilidad de las necesidades inteligibles (lógica, matemáticas, etc.) a necesidades subjetivas de meros procesos psíquicos, con argumentos decisivos tomados de la estructura misma de la inteligencia ([12]).

Pero Husserl no sólo es un gran lógico de espíritu clásico (emparentado ideológicamente, a través de Brentano, con Aristóteles y S. Tomás), sino que es también un gran matemático, y nuevamente en Husserl la seducción de la ciencia iba a arruinar al filósofo. Frente a la exactitud y objetividad con que ha procedido la ciencia (sin duda que él piensa sobre todo en las matemáticas), Husserl ve que los sistemas de filosofía no han procedido con la misma escrupulosidad, sino que, por el contrario, cada filósofo, impulsado sin duda por el afán de novedad, en lugar de una filosofía estricta, sujeta a las necesidades objetivas, ha elaborado una visión subjetiva del mundo (welt-anschaung).

Frente a estos sistemas, que según Husserl, sólo son concepciones o modos de interpretar la realidad, quiere él construir una filosofía-ciencia, que proceda cautelosamente y no admita —del mismo modo que la ciencia— sino lo absolutamente evidente y cierto. De allí el nacimiento de su método fenomenológico de partir de los hechos inmediatos del conocimiento tal como

([11]) El segundo tomo anunciado nunca se llegó a publicar.
([12]) Véase todo el t. I de sus "Investigaciones lógicas", edición española de la "Revista de Occidente".

aparecen en la conciencia, sin dejarse arrastrar por ningún prejuicio ni admitir datos o elemento alguno para su sistema, si no están estrictamente controlados ([13]).

En este análisis fenomenológico de la conciencia, encuentra Husserl ser tal la estructura de nuestra inteligencia, que no cabe acción suya alguna, pensamiento alguno, sin un *distinto* de ella, sin un "objeto" (*Eidos*) opuesto y sostenedor de su acción inmanente. Pero Husserl, en lugar de concluir en la realidad del ser o cosa condicionando la actividad de la inteligencia, en su afán de hacer filosofía-ciencia, suspende esta identificación natural entre "objeto" y "ser" con su célebre "ἐποχή", corta, pues, toda comunicación entre "objeto" y "ser" para quedarse en la inmanencia de la conciencia con los fenómenos de "pensamiento" y "objeto" desvinculado de toda realidad. Desde entonces Husserl ya no podrá reencontrar en su inmanencia el "ser", del que ha querido inicial y arbitrariamente prescindir, y su investigación está indefectiblemente predeterminada a concluir en el idealismo, como de hecho luego sucede.

III

5. — Estas sucesivas tentativas periódicamente repetidas en la historia (de las cuales sólo hemos señalado tres correspondientes a los momentos culminantes del

([13]) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

desarrollo del pensamiento filosófico en sus más grandes representantes) de constituir una filosofía como ciencia, y siempre con el mismo resultado negativo e idealista, que defrauda las mismas esperanzas e intenciones de los que las realizan con la disolución y contradicción del pensamiento, se presta a una seria meditación sobre el por qué de ese constante fracaso, y siempre en igual sentido, en la solución de un problema encarado, nos convida a reflexionar sobre cómo debe ser planteado el problema filosófico de acuerdo a las exigencias esenciales de la filosofía. Si en alguna parte el método es inseparable de su disciplina, es en filosofía, y debe ser él adoptado, por ende, conforme a la naturaleza de ésta.

Ahora bien, la causa del mencionado fracaso radica precisamente en un desconocimiento de la naturaleza de la inteligencia con el consiguiente error sobre la estructura de la filosofía y de su objeto, que ha seducido a éstos y otros filósofos, los cuales atraídos por el éxito fácilmente asequible de las ciencias, y, olvidados de los caminos y métodos específicos de la filosofía, han querido encuadrar a ésta en los moldes de aquéllas, como en un verdadero lecho de Procusto, al que no podía acomodarse sin detrimento de su estructura y de su misma existencia.

En el fondo de las tres actitudes estudiadas se esconde el espíritu de la filosofía moderna, que desde Descartes viene desconociendo la ley fundamental de la inteligencia: que no es ella la que impone sus leyes al ser, sino éste quien las dicta a aquélla, y que el primer deber de la inteligencia es su sometimiento y acep-

tación del ser, so pena de auto-destrucción. Es la realidad con sus diversos aspectos formales, bajo los cuales es aprehendida por la inteligencia, la que determina las diferentes estructuras cognoscitivas del entendimiento, y no viceversa, no es éste quien impone a voluntad el tipo noético al objeto.

La actitud de todos estos filósofos, advertimos, se levanta sobre el postulado enteramente contrario de que la inteligencia puede crear e imponer al objeto el tipo noético en el cual quiere estructurarlo. Es éste el postulado que corre subrepticiamente, sustentándolas, por debajo de todas las filosofías de espíritu moderno desde Descartes a nosotros, y que, en definitiva, implica la trágica paradoja de que durante tres siglos la filosofía ha desconocido la ley fundamental de la inteligencia y ha comenzado su labor con un pecado *contra naturam*.

Sólo por un artificio contradictorio puede intentarse semejante separación provisional, entre pensamiento y realidad (Descartes), entre "fenómeno" y "noumenon" (Kant), y entre "objeto" (lo pensable opuesto al pensamiento) y "ser" (Husserl), ya que nada es pensable u "objeto" de la inteligencia sino como "ser" o cosa, y un "objeto" vacío o prescindente del "ser" no tendría sentido y se diluiría enteramente como puramente tal (como puramente pensado), con prescindencia del "ser", es simplemente *impensable* (no objeto) ([14]).

Además, este paso inicial que Husserl (como antes Descartes y Kant) cree necesario dar para no admitir

([14]) Véanse nuestros artículos de los Nos. 429 y 482 de "Criterio".

sino lo estrictamente evidente ofrecido en la conciencia, en realidad encierra la posición más arbitraria, inevidente y absurda. En efecto, sabido es cómo toda actitud intelectual que pretenda desvincularse inicialmente del ser que la alimenta y da existencia en su actividad, no puede ya en adelante ponerse en contacto con ese ser, del que previamente se ha despojado. En vano intentará luego unirse de nuevo a él, pues todos los ulteriores procesos de la inteligencia dirigidos a ese fin, como procesos inmanentes de una pura inteligencia sin ser, no podrían articularse ya más con la realidad, y sólo se moverían en un proceso inmanente, en una creación idealista de fenómenos desprovistos de toda consistencia ontológica. Es decir, que la "ἐποχή" de Descartes y de Husserl, que ellos intentan realizar como un paso previo a la solución final filosófica y metafísica, para no prejuzgar ni en un sentido ni en otro, prejuzga de la manera más arbitraria y absurda la solución idealista trascendental; condenando además, con ello, a la constante contradicción en que se mueve el idealismo: pensar en idealista con una inteligencia que, aun en los idealistas y para expresar el idealismo, necesita apoyarse en el ser como primero y anterior a ella.

Es verdad que la inteligencia humana tiene un modo peculiar de obrar, de proyectar su luz sobre el objeto, y es el mismo S. Tomás quien se encarga de recordárnoslo a cada paso con el frecuente uso que a este respecto hace del "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". Pero aun este modo específico humano de conocer surge del *modo de ser como realidad*

determinada de la inteligencia, como indicaremos un poco más abajo.

Por eso, contra la absurda afirmación de la filosofía idealista y de las posiciones iniciales previas que, como las de Kant, Descartes y Husserl, las precontienen, es menester insistir sin tregua en la ley fundamental que condiciona hasta el uso mismo de la inteligencia, según la cual sólo sometiéndose al ser y a sus exigencias puede ella conocer y formular sus actos. Y es así sobre la realidad extramental y sobre la realidad de la misma inteligencia cómo Aristóteles y S. Tomás han elaborado sus coherentes síntesis y cómo sobre las varias y ricas franjas ("objetos formales") de lo ontológico han jerarquizado los diversos grados del saber.

6. — Como enseñan estos dos grandes filósofos, Aristóteles y S. Tomás, en su célebre clasificación de las ciencias (a las cuales pertenece la filosofía, de acuerdo a la definición por ellos dada de la ciencia), la metafísica está en un grado de abstracción distinta del de las ciencias en el sentido moderno, estudia el aspecto de la realidad diverso al tomado por éstas, tiene como objeto formal de sus investigaciones "el ser en cuanto ser", es decir, la franja objetiva alcanzada por el tercer grado de la abstracción; mientras las matemáticas tienen el "ser cuanto", aspecto objetivo correspondiente al segundo grado de la abstracción, y la filosofía natural y ciencias naturales (que los escolásticos comprendían con el nombre de la "Physica") el "ser móvil" del primer grado. Sólo el campo de este último grado está repartido entre la filosofía natural y las ciencias

inductivas, y de allí el peligro de que aquélla o éstas pretendan el dominio exclusivo en ese sector de la realidad. Como profundamente lo ha visto y expuesto Maritain ([15]), filosofía natural y ciencias inductivas, lejos de excluirse mutuamente mediante la absorción del objeto del primer grado de abstracción (el "ser móvil"), deben complementarse entre sí, ciñéndose cada una a su propia parcela de este objeto: la filosofía debe estudiar lo *inteligible,* lo esencial del ser móvil (el "*ser* móvil", poniendo el acento en el "ser", como dice Maritain), y las ciencias empíricas lo *fenoménico* del ser móvil (el "ser *móvil*", poniendo el acento en el "móvil").

7. — Ahora bien, la inteligencia humana en la metafísica, y proporcionalmente en la filosofía natural y demás partes de la filosofía, no llega a su objeto por una intuición exhaustiva del ser, que se posesione directamente de la constitución de la *esencia individual.* Tan lejos está de esto, que ni siquiera suele captar la *constitución esencial* de casi ningún ser por sus notas específicas y sólo las conoce por sus aspectos generales de "ser", "substancia", "accidentes", "materia", "vida", "animal", etc. Esto respecto a su objeto formal proporcionado, a la franja esencial más cercana y asequible a la inteligencia. Porque si se trata de conocer la esencia de seres espirituales (de Dios, los ángeles y aun de la propia alma), entonces la pobreza del concepto humano se agrava enormemente: no sólo es directamente abstracto (dejando escapar la riqueza de lo individual), sino que aún la *quididad* de esos seres espirituales la

([15]) La philosophie de la nature. (Tequi). París.

alcanza a través de las notas de los seres materiales, únicos inmediatamente asequibles a nuestra inteligencia a través de la experiencia sensible. El objeto más noble de nuestra inteligencia —lo espiritual, Dios sobre todo— no sólo no es comprendido exhaustivamente por ella, como no lo es tampoco la realidad material, sino que ni siquiera es alcanzado o representado con notas tomadas del propio objeto: sólo se le *significa* a través de la imagen de las cosas sensibles, en la obscuridad de los predicados tomados de las cosas materiales, "in speculo et in aenigmate".

De aquí surge esa insatisfacción de la inteligencia humana en su obra metafísica, ese hacerse cuesta arriba la filosofía, y esa tortura y martirio a que por vocación está llamado el filósofo. De allí también esas claudicaciones de tantos espíritus, que —anhelantes de un conocimiento saciante de la realidad y desesperados de poderlo hallar por la vía inteligible— pretenden llegar al ser por un camino "apofático", en la cesación de todo concepto intelectual, sea por una pseudo-contemplación mística de lo absoluto, como lo pretendían los neo-platónicos (Plotino), que sólo puede dar el cristianismo por caminos exclusivamente sobrenaturales y no filosóficos, sea por una pretendida intuición no cognoscitiva, que en vano procuran encontrar las escuelas anti-intelectualistas modernas de Bergson, Le Roy, o del mismo Blondel.

En cambio, la sensación, si bien no llega a la esencia específica del ser, se instala intuitivamente en la rica multitud de los fenómenos individuales de la realidad. Por eso y a pesar de la inferioridad de la sensación

frente a la inteligencia, al no llegar a lo constitutivo, al corazón de la realidad, sin embargo en este carácter de *intuición* aventaja a la inteligencia, y por eso su conocimiento, en su orden inferior sensible y fenoménico, es más vivo, más en contacto con lo individual y, por eso mismo, más atrayente y agradable para el hombre: *homo est in pluribus in sensibilibus,* dice S. Tomás.

Ahora bien, la ciencia en el sentido moderno, renunciando a toda explicación esencial o inteligible, no se desprende de este terreno de lo sensible (a veces sólo imaginable y a veces constituido por solos seres de razón o ficciones indirectamente imaginables), busca dar una explicación fenoménica de las apariencias sensibles. Y si ella, es verdad, encarnada en la inteligencia del sabio, que como toda inteligencia, gravita hacia el ser, por una parte tiene el peligro de dislocarse como ciencia al pretender ser una explicación inteligible o causal de la realidad; es cierto también que, por otra, en la riqueza y viveza de los fenómenos en que ella se instala y trabaja, busca un objeto más asequible, más al alcance de la inteligencia, y más agradable y saciante, en cierto sentido, para ella. De esta condición del objeto de la ciencia surge la mayor facilidad de la inteligencia humana de llegar a descubrir sus leyes, sus aplicaciones, etc., en una palabra, para lograr la ciencia (en cierto grado, al menos); y de allí mismo la más fácil concordia y cooperación entre los hombres de ciencia, y hasta el aprovechamiento de lo alcanzado por los cultores de la ciencia en edades anteriores, que permite un continuo avance y progreso en ella, ventajas no siempre logradas en la

filosofía. La vocación del hombre de ciencia es, por eso, menos heroica que la del filósofo. De aquí el que surja a veces cierta envidia del filósofo hacia el científico, y la tentación que siempre amenaza a aquél (que al fin y al cabo es hombre que vive la mísera condición de una inteligencia sujeta a las condiciones de su cuerpo) de trasladarse al dominio y método científico, para intentar una filosofía como ciencia. Es la tentación del pueblo elegido no saciado con el simple pero superior alimento del maná del ser, y añorando las ollas egipcias de la variedad y riqueza del mundo sensible. Las matemáticas, principalmente, que versan sobre la cantidad, el accidente más asequible al entendimiento humano, y logran por eso mismo la certeza más clara y evidente, en muy pocas ocasiones alcanzada por la metafísica a causa de la elevación y nobleza de su objeto, tienen una fuerza de atracción tan grande sobre la inteligencia del filósofo, que pueden fácilmente arrastrarle y dislocar de este modo su obra específica en un intento de reducirla a ciencia. Nada más difícil al filósofo que el desoír la voz de la sirena de la ciencia con toda la rica sinfonía de acentos, y nada más difícil que el no abandonar sus ideas pobres y a veces desteñidas —las únicas posibles al hombre en este plano superior— de su objeto infinitamente más noble, el ser y sus causas, y trabajar con esfuerzo y sin claudicaciones, constante en la tensión de su torturante y elevada vocación.

8. — Y precisamente es esta posición heroica del filósofo en su propio campo y en los métodos que él le impone, lo que han desconocido los filósofos que venimos estudiando. Al intentar una filosofía como ciencia y pretender en la filosofía una riqueza y claridad que sólo una intuición podía dar, y desconocer así la pobre condición de la naturaleza de la inteligencia humana, esencialmente conceptual, y a la vez la ubicación inteligible del objeto de la filosofía, que no podía encontrarse, por ende, en el plano fenoménico de las ciencias, no hicieron sino dislocar y arruinar la filosofía. Las estructuras esenciales son metafísicamente inmutables y también la filosofía tiene su esencia, cuyos límites no se pueden franquear sin la disolución de su constitución. Atraídos todos estos pensadores por la seguridad del método y por la riqueza del objeto de las ciencias, desconocieron la sublimidad de su vocación, al olvidar que la dificultad de su obra filosófica emanaba precisamente de las exigencias de su objeto.

9. — La condición indispensable, pues, para el filósofo es aceptar con entereza la condición esencial de la inteligencia y no intentar una obra filosófica que esté fuera de su alcance, fuera del modo humano de llegar al ser, como lo intentaron Descartes, Kant y Husserl. Es decir, que la primera condición de la filosofía es someterse al ser en toda su amplitud, inclusive al ser y modo de ser de la propia inteligencia.

Ahora bien, siendo las facultades proporcionadas al sujeto en quien residen, como enseña S. Tomás, la inteligencia humana, como inteligencia de un alma espiritual que es forma y está en la materia sin depender intrínsecamente de ésta, no tendrá como objeto propio sino las formas o elementos inteligibles de los seres ma-

teriales, pero despojados de la materia, principio de individuación. Por eso, la inteligencia no llegará a la realidad sino despojándola previamente de toda la riqueza de notas individuantes, logrando de este modo un objeto universal y abstracto. La experiencia confirma este raciocinio de S. Tomás. El entendimiento no llega directamente a la realidad individual, y sólo la alcanza proyectando sus conceptos abstractos en el objeto de los sentidos. Y siendo estos conceptos tomados de la realidad sensible, a través de los sentidos, ella no logrará conocimiento de ningún objeto inmaterial, sino mediante estos conceptos de objetos sensibles, a través de cuya representación llegará a significar pobre y débilmente, sin representarla, la realidad espiritual.

Instalada en ese plano del ser alcanzado por conceptos pobres, muchas veces análogos, la inteligencia no podrá hacer una filosofía como ciencia (en el sentido moderno de esta palabra: conocimiento legal de los fenómenos empíricos), pero podrá hacer y hará la única filosofía posible al hombre. En la aceptación humilde y heroica de este conocimiento pobre está a la vez la confesión de su grandeza; pues es la elevación de su objeto y de su obra la que impide un conocimiento más rico y vivo, que sólo es asequible para el hombre en las franjas inferiores de lo material.

Además, si este único auténtico saber filosófico obliga al filósofo a esta mortificación de lo individual, y esta tensión de mantenerse siempre en este elevado plano de su objeto, donde la luz de lo puramente inteligible hiere un poco la débil visión humana, y donde sólo con grande esfuerzo logra la contemplación de los

principios de la realidad en el claroscuro de sus conceptos de animal-racional; sin embargo y a pesar de tantos obstáculos y miserias inherentes a su inteligencia, llega a conocer las verdades fundamentales que regulan al ser en todos sus planos y a elaborar una síntesis metafísica articulada sobre la misma realidad, mejor aún, en el seno mismo de la realidad.

Esta síntesis no colmará nunca la aspiración del filósofo, por el pobre y débil modo intelectual con que está elaborada, por lo inacabada en que siempre permanece (a causa de lo inagotable que es la realidad individual frente a "tomas" o conceptos universales, con que se la alcanza); pero los aportes tomados del seno de la esencia de las cosas por ese único camino expedito a la inteligencia humana, fuertes, firmes y coordinados entre sí, estructurados sobre la realidad, forman una vasta construcción metafísica abierta siempre a nuevas conquistas que la eleven y enriquezcan cada vez más, pero consistente y segura en sus ya definitivas adquisiciones obtenidas, que la constituyen y le dan fisonomía de eternidad, como eterna es la verdad de la realidad que se asimila y en la que esencialmente se apoya, como eterna es la Verdad divina (identidad de Inteligencia y Realidad infinitas), de la que descienden, como de única fuente ontológica, los dos ríos de la realidad y del conocimiento creado.

CAPITULO VIII

IRRACIONALISMO (1)

SUMARIO: 1. La herencia agnóstica e irracionalista de Kant. — 2. La posición irracionalista y el modernismo. — 3. La fe cristiana es acto de inteligencia iluminada por la gracia y no mero término del sentimiento. — 4. Posición contradictoria del agnosticismo. — 5. El pecado *contra naturam* del irracionalismo. — 6. La ineficacia de las pruebas y la contradicción esenciales del irracionalismo. — 7. Conclusión: el hombre es necesariamente intelectual.

DOS son los errores fundamentales a que conducen las dos *Críticas* de *Kant*. La primera (*Crítica de la Razón pura*) va a desembocar en el *agnosticismo*: entre la inteligencia y la realidad hay un abismo infranqueable; la realidad queda incognoscible más allá del alcance de nuestra facultad intelectual. La segunda (*Crítica de la Razón práctica*) termina en el *irracionalimo*: el noumenon incognoscible para la inteligencia especulativa tiene que existir *para mí, es realizado por mi voluntad* o razón práctica como postulado indispensable del imperativo categórico: sin Dios, sin inmortalidad, sin libertad, *para mí sería* imposible la acción, que sin embargo *debo ejecutar*. Al poner la acción, postulo y realizo *ipso facto* a Dios, etc..., al noumenon.

El primero de estos dos errores encierra una actitud negativa acerca del valor de la inteligencia frente

(1) Publicado en "Criterio", el 21 de Mayo de 1936.

a su objeto: exista o no la realidad en sí, ella nos es incognoscible. Es la posición de los positivistas del siglo pasado, que creyeron poder prescindir y hasta diluir la metafísica en la ciencia: el entendimiento sólo puede conocer los fenómenos o apariencias de las cosas. Es la actitud del *agnosticismo* propiamente tal.

El segundo error, el *irracionalismo,* incluye en su seno al agnosticismo, pero es un paso más adelante todavía quienes, habiéndonos cerrado el camino intelectual a la realidad, quieren llegar a ella bien por la vía de la sensibilidad y emoción o de la "fe", como ellos dicen (*fideísmo*), bien por intuición anti-intelectualista, por un "elan vital", por un vivir o intuir la realidad (*intuicionismo anti-intelectualista*).

Estas dos formas de irracionalismo: el *fideísmo y el intuicionismo,* herencia de la filosofía de Kant, son los dos modos concretos más frecuentes del agnosticismo contemporáneo, que además de la actitud anti-intelectualista propia del agnosticismo, encierra una actitud positiva en favor de facultades no-intelectuales como medios de llegar a la realidad.

2. — Para el irracionalismo es la sensibilidad o la intuición no-conceptual la que nos pone en contacto y hasta nos identifica y hace vivir la realidad, sobre todo la religiosa. La realidad no es algo independiente de nosotros que nuestra inteligencia llega a descubrir; la realidad —según esta concepción— la experimentamos como término de una emoción o de una intuición inmediata, como una proyección de nuestra misma vida.

Así se expresan no pocos llamados filósofos, a pesar de que su actitud, como veremos en seguida, es la negación misma de la filosofía. No ha mucho escribía uno de ellos en el suplemento literario de *La Nación,* esta idea: las *creencias* subyacentes a nuestras ideas son verdaderas porque las *vivimos;* las *ideas,* en cambio, precisamente por ser tales, carecen de esa realidad, que infunde nuestra vida a las creencias.

Dentro de la vaguedad esencial a toda actitud anti-conceptual, puede observarse el matiz monista y hasta panteísta que la tiñe: la distinción de sujeto y objeto queda suprimida, y con ello, el viejo debate entre realistas e idealistas queda "*superado*", como ellos dicen, por la realidad vital.

Al decir de estos filósofos, las verdades religiosas sobre todo, no representarían realidades independientes de nuestra inteligencia, que iluminada por la fe se somete a ellas y las acepta; serían más bien el término de un sentimiento que las experimenta y *realiza* (fideísmo), o de una intuición que en el silencio de toda idea llega a vivir la realidad (intuicionismo).

Esta tesis, que al colocar las verdades de la religión en un plano distinto del racional, en el de la sensibilidad o emoción, creía prestar favor a la fe poniéndola a resguardo de los ataques de la razón especulativa, tal como pensaba Kant haberlo conseguido con la separación de los dominios de las Críticas (fenómeno y noumenon), esta tesis, digo, ha seducido a muchos protestantes racionalistas y aun a algunos católicos que cayeron en el modernismo condenado por Pío X en la Encíclica *Pascendi* y en el juramento anti-modernista.

3. — Esta condenación de la Iglesia se funda en que semejante doctrina, pretendiendo salvar la fe, no hace sino falsear su concepto genuino y substituirlo por un subjetivismo sentimental e inmanentista, carente de todo valor objetivo, y que nada tiene que ver con la noción de la fe cristiana. Esta es un *obsequium rationabile* y no el término de un sentimentalismo o vitalismo subjetivo. El camino recorrido por el hombre hasta la fe, vale decir, hasta la aceptación firme y segura de las proposiciones enseñadas por Dios, es un camino de la razón y de la voluntad ayudadas por la gracia. La inteligencia acepta esas proposiciones de la revelación como verdaderas, apoyando su asentimiento en la autoridad infalible de Dios, previo conocimiento cierto del mismo Dios, de sus atributos de omniciencia y veracidad, y previo conocimiento también del hecho histórico de la revelación. El acto (y la virtud) de la fe es sobrenatural y como tal ejercitado con la gracia de Dios. Pero el objeto de esa fe son las verdades formuladas en proposiciones, y como tales alcanzadas y aceptadas no por el sentimiento sino por la inteligencia elevada por la gracia. El motivo de su aceptación no es tampoco el gusto o la emoción que en ellas pueda encontrar nuestra sensibilidad, sino la autoridad de Dios revelante, cuya sabiduría y veracidad ponen a nuestra inteligencia a resguardo de todo error. De ahí la adhesión inquebrantable que la caracteriza.

Semejante camino de la razón a la fe el lector encontrarálo largamente expuesto y defendido en cualquier manual de Apologética; y sólo por mala fe o incomprensible ignorancia se puede afirmar que la fe

cristiana es producto de una actitud irracional fideísta o intuicionista, como con frecuencia afirman ciertos filósofos, que con tono magistral se arrogan el derecho de interpretar y modelar a su gusto un asunto de tanta trascendencia, para más fácilmente atacarlo o despreciarlo ([2]).

4. — Pero no es mi intención detenerme en el irracionalismo aplicado al orden religioso. Quiero analizarlo brevemente en sí mismo, desde un punto de vista estrictamente filosófico, señalando lo inconsistente y absurdo de semejante posición, sea cualquiera el objeto a que ella se aplique. De hecho la corriente anti-intelectualista actual no se detiene en la realidad religiosa, sino que quiere explicar por emoción o intuición, por un desdoblamiento o cristalización de la vida, la aparición en la conciencia de toda realidad.

Ahora bien, es el caso que para llegar a la realidad, en un orden puramente natural no poseemos otro camino que el de la inteligencia y el de la inteligencia conceptual. Toda negación o duda del valor de ésta es una *contradicción* y toda tentativa de llegar por otro camino es un absurdo ilusorio y un intento que podríamos llamar un *pecado contra naturam* en el orden del conocimiento. En efecto, hemos señalado más arriba las dos afirmaciones de Kant en que se funda el irracionalismo bajo cualquiera de sus formas. Ahora bien,

(2) Así, por ejemplo, lo hizo entre nosotros, no hace aún dos años en unas clases dictadas en nuestra Facultad de Filosofía y Letras, el señor García Morente. La filosofía —dijo— es obra racional; la religión es producto del sentimiento.

N. B. Ultimamente el Sr. Morente ha retractado su error, con su vuelta a la ortodoxia del catolicismo.

en cuanto al primer error kantiano de que la inteligencia no puede llegar a la realidad en sí, espero quedará él disipado en un próximo artículo en que me ocuparé directamente del valor de la inteligencia. Bástenos por hoy, decir que semejante afirmación a más de ser enteramente gratuita, y basarse en un sofisma ([3]) es, como toda afirmación proveniente del agnosticismo, *contradictoria*. Toda proposición es la expresión de un juicio de la inteligencia, una atribución de un predicado a un sujeto identificado con él en el orden del *ser*. La condición indispensable de todo juicio o proposición es el *ser* que expresa. Sin ese *ser* que se afirma o niega, sin ese soporte ontológico el juicio resulta inexplicable, ni siquiera tiene sentido. Ahora bien, la proposición fundamental del agnosticismo, apoyándose en la *realidad ontológica* por el hecho mismo de ser una proposición, niega o duda de la cognoscibilidad de la *realidad ontológica, afirma* que la *afirmación* no puede llegar a la realidad. Todo agnosticismo es gratuito y autodestructivo por esta contradicción interna que lo mina: la proposición que enuncia el sistema aun bajo forma dubitativa, se apoya y tiene un sentido gracias al *orden real*, que pretende

([3]) Lo universal y lo necesario objeto de la inteligencia —dice Kant — no pudiendo venir de la realidad sensible que es contingente e individual, deberá venir del sujeto y constituir, por ende, un *a priori* desprovisto de valor real. Este raciocinio es un sofisma. De que los sentidos no alcancen la realidad inteligible no se sigue que la inteligencia no consiga llegar a su propio objeto. Como los sentidos toman por intuición inmediata su objeto: lo singular cambiante, etc., de la realidad, del mismo modo la inteligencia toma también inmediatamente su objeto por abstracción: las formas constitutivas de la realidad dejadas sus notas individuantes y contingentes, y por eso mismo, universales y necesarias. La inteligencia no elabora a priori las formas de universalidad y necesidad del concepto, como pretende Kant; las logra por el solo hecho de tomar de la realidad las formas sin la materia individuante, por la sola abstracción.

poner fuera del alcance de la inteligencia. Si la negación o duda de la cognoscibilidad de la realidad tiene un sentido, es gracias a *una pretendida realidad conocida* que esa negación pretende expresar. Un agnosticismo (que es a la larga necesariamente escéptico) no puede ni siquiera formularse en la más simple enunciación, sin contradecirse, sin autodestruirse, como ya lo advertía Aristóteles a los sofistas.

Toda negación del valor de la inteligencia sólo es posible, gracias al valor dado a la inteligencia que la enuncia; toda negación o duda de la metafísica es ya una actitud metafísica.

5. — No menos absurda es la segunda afirmación constitutiva del irracionalismo cuando dice que a la realidad se llega por el sentimiento o por la "fe" (*fideísmo*), o que a la realidad se la intuye sin ideas en una comunicación vital (*intuicionismo anti-intelectualista o vitalismo*).

Los sentimientos o emociones, es un hecho de conciencia, no se suscitan sino ante objetos presentados por las facultades cognoscitivas. No negamos, desde luego, que la emoción y el sentimiento puedan dar al conocimiento aquella vehemencia y fervor de que carece la facultad cognoscitiva por sí sola y ofrecer a ésta la resonancia subjetiva que la vigorice; pero lo que negamos categóricamente es que semejantes emociones y sentimientos puedan llegar por sí solos a captar la realidad. Si nosotros pudiéramos prescindir, en un momento dado, de todo conocimiento silenciando toda sensación externa, todo concepto, no aprehenderíamos realidad alguna,

ni siquiera "nos sentiríamos vivir", y el orden, no de la realidad existencial que permanecería, pero sí el de la aprehensión de esa realidad interna y externa como el de la resonancia emotiva o sentimental en torno a ella quedaría radicalmente suprimido, nos quedaríamos en este orden con la nada, como la piedra que es pero no conoce, ni sabe, ni siente nada de su ser ni del de los otros. No tenemos conciencia de ninguna aprehensión de la realidad sino por vía de conocimiento, salvo tal vez —según opinión de algunos neo-escolásticos— la intuición (sin idea) inmediata y confusa del yo substancial, pero obtenida sólo y simultáneamente a la vez con los actos de conocimiento. Lo demás podrá ser tema de frases insinuantes y vagas, o mejor aún, de *dilettantismo fácil y vacío,* pero en el fondo de todo eso está el *pecado contra naturam*: el querer hacer de un sentimiento o de una emoción, vale decir, de una vibración subjetiva provocada por el objeto presente en nuestra conciencia merced a una facultad cognoscitiva (intelección o sensación), una facultad aprehensiva de la realidad; el pretender una intuición de que carecemos. Más arriba del concepto, de la idea (por pobre que se la suponga para expresar la realidad, que a veces, es verdad, sólo alcanza por vía analógica significándola pero sin representarla o circunscribirla), no tenemos otro medio de contacto con la realidad.

6. — Pero hay más todavía, y volvemos con ello a lo antes dicho acerca del agnosticismo, y con razón, ya que el irracionalismo, como también expusimos al principio, incluye al agnosticismo. Esta posición irra-

cionalista que pretende llegar a la realidad por vía anti-intelectual, es ineficaz y contradictoria. Efectivamente, si nosotros escuchamos o leemos la exposición de un sistema irracionalista, bajo cualquiera de sus formas, no encontraremos en ella sino *proposiciones, es decir, juicios de inteligencia,* y como tales, conceptuales, cuyo valor precisamente se pretende negar y substituir por otros medios.

El anti-intelectualista que me quiere convencer de su sistema, no hace sino proponerme una serie de *ideas, juicios y raciocinios,* para llevarme a la *evidencia* de que la realidad es inalcanzable por las *ideas, juicios y raciocinios evidentes,* y sólo por la "fe" o por el "elan vital". El anti-intelectualismo de cualquier género que sea, necesita para sostenerse apoyarse en la inteligencia, es decir, usar como valedero lo que ataca como invaledero. Toda prueba que de este sistema se intente, a más de esta posición contradictoria adoptada, es ineficaz, porque ella irremediablemente ha de intentarse por vía intelectual.

La posición anti-intelectualista, pues, sólo se sostiene por una afirmación dogmática indemostrada e indemostrable, y a la vez contradictoria.

7. — Este es irremediablemente el término de toda actitud contraria a la inteligencia, sea para negarle su valor, sea para querer suplantarla con otras facultades que harían sus veces. Es que semejante actitud sólo es posible por un desdoblamiento de la misma inteligencia en que ella es atacante y atacada, y entonces en cualquier alternativa, ella saldría siempre victoriosa sea como

atacada o como atacante, y cualquier golpe dirigido a la inteligencia necesariamente fundamentado y formulado por la misma inteligencia, a más de ser ineficaz (porque apoyado en el valor de la inteligencia) intenta, pues, algo contradictorio y realmente imposible.

La inteligencia es el patrimonio inadmisible de la humanidad. Intelectualista o anti-intelectualista en su actitud expresa, el hombre es en la realidad necesariamente intelectual. Toda tentativa de evasión de su condición intelectual es una nueva y más profunda afirmación de su inteligencia. Como el ave fénix de la leyenda, la inteligencia revive con tanta más fuerza cuanto más vehemente es el ataque contra ella asestado.

CAPITULO IX

AXIOLOGIA Y METAFISICA (1)

SUMARIO: I. EXPOSICION. — 1. Antecedentes kantianos de la axiología contemporánea. — 2. La escuela axiológica o de los valores. — 3. El contenido agnóstico del valor y la consiguiente autonomía moral. — 4. Axiogenia.

II. CRITICA. — 5. El valor está sostenido por el ser y aprehendido por la inteligencia y no por la voluntad o el sentimiento. — 6. El valor es discernible sólo por la inteligencia. — 7. La perennidad del valor no puede provenir del sujeto sino de la realidad. — 8. La axiología sólo es posible erigida sobre la metafísica. Cómo entronca S. Tomás los valores morales sobre la metafísica.

I. EXPOSICION

A ningún mediano conocedor de la Historia de la Filosofía moderna escapa la influencia enorme y nefasta que sobre las filosofías posteriores a la suya ha ejercido el pensamiento de Kant. El sistema de este filósofo, a más de los principios expresos que le dan su fisonomía esencial, lleva en sus entrañas gérmenes de innumerables desviaciones, que más adelante y aun contra las mismas intenciones del autor iban a desarrollarse y tomar cuerpo en diversos y a veces encontrados filósofos del siglo XIX.

También la llamada escuela axiológica o de los "valores" es tributaria del pensamiento kantiano.

(1) Publicado en "Criterio" el 14 de Enero de 1937.

En su "Crítica de la Razón pura", Kant llegaba —mediante un sofisma inicial del que me he ocupado no ha mucho en otro lugar (²)— a la conclusión de que "la realidad en sí", el objeto de la metafísica, estaba más allá del alcance de nuestra inteligencia. Existan o no estos "noumenos" o cosas en sí, el entendimiento no puede conocerlos. Tal es el final agnóstico del libro fundamental de Kant.

Sabido es cómo el filósofo de Könisberg intentó después resucitar la realidad, el mundo de los "noumenos", más allá de la irradiación de la inteligencia (y como él creía, más allá no sólo de sus pruebas sino también de sus ataques), en el dominio de la "Razón Práctica", como postulados del orden moral. La realidad a la que el entendimiento no había podido llegar como término objetivo y extramental que debía asimilar, surgía ahora por un camino inverso como término necesario de las exigencias morales subjetivas. No era la realidad que venía a la inteligencia, sino la voluntad que la postulaba y, en cierto sentido, la creaba (subjetivamente).

Esta separación de la inteligencia y de la voluntad, de la metafísica y de la moral, con todas sus desastrosas consecuencias para ambas disciplinas y sobre todo para el orden moral —pese a las intenciones de Kant— son el triste final de la tragedia del pensamiento filosófico moderno, al que no queremos negar, por lo demás, nada de sus accidentales conquistas.

La realidad sumergida en la "Crítica de la Razón pura" parecía salir a flote en la "Crítica de la Razón

(²) Véase la revista "Estudios" del año pasado, p. 162 y sgs.

práctica", pero ilusoriamente tan sólo, como quiera que no aparecía ya como objeto alcanzado por un conocimiento evidente, sino como *el término de una voluntad que necesitaba de ella, como un valor.*

En su primera obra Kant había enseñado que Dios, la libertad, la inmortalidad del alma (y en general toda realidad en sí) no eran ni demostrables ni atacables (posición agnóstica); y en la segunda, añadía: existan o o no tales realidades, debemos comportarnos *como si existieran;* el hombre necesita de ellas como de postulados prácticos para su ordenación moral.

2. — De aquí a la teoría axiológica no había más que un paso, o mejor, una mayor precisión tan sólo.

Mientras una rama de la filosofía kantiana, la escuela de Marburgo, fiel a la "Crítica de la Razón pura", se encastillaba en la síntesis *a priori* del fenómeno y renunciaba al conocimiento de la realidad en sí; otra, la escuela de Baden, apoyándose en la "Crítica de la Razón práctica", no se resignaba a perder para los dominios de la filosofía la estética, la moral y, en general, las disciplinas culturales del espíritu humano. Pero era el caso que el objeto de semejantes conocimientos caía —según el sistema kantiano que profesaban— allende el alcance de la inteligencia, en los dominios de la metafísica. ¿Qué hacer? *Conservar como valor lo que no podía retenerse como realidad,* conservar como exigencia práctica de la voluntad o de los sentimientos lo que no podía retenerse como objeto extramental. Sean o no reales la belleza, la justicia, etc., *para nosotros* esos obje-

tos valen, los necesitamos como término de nuestra actividad estética o moral, son *valores* (3).

Tal es el origen y la posición de la llamada escuela Axiológica o de los valores, que tanto influjo ha ejercido en estos últimos años, aun en nuestros medios filosóficos. Un simple contacto con éstos nos pondría de manifiesto la no pequeña penetración que entre nosotros ha logrado esa escuela o tendencia axiológica. Es frecuente leer u oír que la religión, la moral, etc., son disciplinas axiológicas, cuyo objeto está constituído por algún valor. El error no está en lo que se afirma expresamente, porque es claro que tales realidades son valores; sino en el sentido agnóstico que casi siempre se da a la palabra "valor", al vaciarla de todo contenido metafísico. De ahí el peligro que para católicos incautos puede tener esta doctrina, que aparentemente se presenta hasta como defensora de la religión y de la moral, cuando en realidad socava sus mismos fundamentos y las relega al dominio de la vida afectiva, a puras exigencias subjetivas de la vida práctica. Se trata nada menos que de uno de los errores fundamentales del modernismo: el irracionalismo fideísta o intuicionista pero siempre agnóstico.

3. — La escuela axiológica ha ido —lógicamente, por lo demás— más allá de las intenciones de Kant. Porque éste —que nunca dudó de la realidad, a pesar de su sistema— parece haber creído que con la razón práctica rehabilitaba verdaderamente la existencia del ser, que había arruinado en su primera obra. Sus discípu-

(3) En el primer capítulo de esta obra se dá una noción más precisa del "valor", de acuerdo a las últimas teorías sobre el mismo.

los de la escuela axiológica han puesto una cuña en el seno de la realidad exigida por la razón práctica, y se han cuidado de separar las nociones de *valor* y de *realidad*, para retener tan sólo la *primera*, y relegar al mundo de lo desconocido la segunda. Porque así se suele entender el valor, objeto de la axiología: algo que, exista o no realmente, es capaz de excitar nuestros sentimientos de aprobación, delectación, etc., algo que es menester suponer —con verdad o no, no interesa— como condición de nuestra actividad. La belleza, el bien, los dogmas religiosos son valores, porque —tengan realidad o no— *valen para nosotros*, es decir, excitan sentimientos de aprobación, consuelan al hombre en sus infortunios, etc.

Suele contraponerse el objeto de la metafísica con el de la axiología; pues mientras aquélla estudia el ser, *lo que es*, ésta analiza *lo que debe ser*, el término de las exigencias de nuestra actividad práctica o afectiva.

Más aún. No es raro oír de labios de los defensores de la teoría axiológica así entendida que —al prescindir de antemano de todo valor ontológico— ponen los valores a resguardo de cualquier ataque de la inteligencia, confiriéndoles así una solidez mayor, ya que minimizándolos del modo dicho, semejantes valores pueden y deben admitirse por todos, sea cual fuere su posición metafísica. Conforme a lo cual, quieren oponer y hacer prevalecer sobre la moral cristiana y aun sobre la misma ética de la razón natural, que buscan su apoyo y norma fuera del sujeto, en Dios últimamente, una moral subjetiva, que sólo se apoya en los sentimientos de aprobación o de desaprobación del sujeto

mismo o tiene su origen en la propia voluntad. En oposición a esta fundamentación subjetiva de la moral, de esta *autonomía,* llaman *heterenomía* a la fundamentación metafísica de la moral.

4. — Conforme a esta doctrina del valor y en el mismo tono agnóstico, ensáyase de explicar la actividad telética de nuestra psiquis y de la actividad vital. Toda nuestra vida se nos manifiesta, en efecto, como un desplazamiento telético, es decir, como una actividad dirigida (consciente o inconscientemente, tal como ocurre en la vida vegetativa) a la consecución de determinados fines o bienes del sujeto. Ahora bien, siendo esos fines valores, desde que se los despoja de su contenido ontológico o se prescinde de él, aparecen como puro término subjetivamente exigido por la actividad vital o psicológica, y consiguientemente como creación y proyección subjetiva. Esta elaboración psíquica de los valores —tomada generalmente en el sentido subjetivo expuesto— constituye la llamada por muchos autores *actividad axiogénica* o —simplemente— *axiogenia.* De este modo estúdianse los sentimientos de estima y desaprobación, etc., no como excitados y sostenidos por la realidad del objeto conocido o por el fin objetivo apetecido, sino independientemente y con prescindencia de éstos, como una pura proyección emanante (acaso ilusoriamente) de nuestro espíritu.

II. CRITICA

5. — En el fondo de una axiología así entendida, hay un relativismo agnóstico que la arruina irremediablemente.

Para ir a la verdad el hombre sólo tiene un camino, el de la inteligencia que la bebe sometiéndose al ser. Cuando ese camino se ciega (como acaece en la filosofía de Kant y de sus herederos agnósticos), es inútil forcejear por llegar a la realidad por caminos que a ella no conducen, es inútil querer obtenerla por facultades —tales como la voluntad o la sensibilidad— cuya actividad presupone ya la presencia del objeto hacia el que se mueven, y sólo se desplazan, por ende, previa la actividad cognoscitiva. Un conocimiento o una comprehensión del objeto por la vía volitiva o afectiva constituye, por eso, un verdadero pecado *contra naturam,* algo impensable y carente de sentido, o mejor dicho, algo que si puede ser afirmado y expresado por sus defensores, es gracias precisa y únicamente a la actividad de la inteligencia, de cuyo valor se duda y de la que se quiere prescindir. Y en cuanto al movimiento de la inteligencia, ya me he ocupado en otra ocasión en esta misma revista (4), mostrando cómo carece él de sentido sin sostén ontológico, cómo es imposible un acto de inteligencia sin el *ser* en que se apoya y que necesariamente expresa. Un "valor" es impensable y no tiene significación alguna si no es *algo,* si no es *ser,* y como tal sólo asequible al sujeto por la inteligencia. Los sentimientos

(4) Nº 429. Mayo 21 de 1936, publicado en esta misma obra. c. VIII.

y la voluntad —es un hecho que nos atestigua nuestra conciencia— no crean ni proyectan, constituyéndolo, su objeto, sino que lo presuponen ya presente en el espíritu por el conocimiento, desde donde los excita a su prosecución o complacencia. Primero es el objeto y su valor —ontológico, por ende— y sólo consiguientemente a él, el movimiento de la voluntad y del afecto. De aquí que todo valor que no se apoye en último término en el ser y que no sea aprehendido y presentado por la inteligencia a las demás facultades volitivas o afectivas, carece de consistencia, se desvanece. El dilema es tajante: o el "valor" es ontológico y entonces la axiología se funda en la metafísica y obtiene validez, o se prescinde de ese fundamento objetivo y el "valor" se diluye enteramente. De lo que se infiere que la pretensión de separar el "valor" del "ser" para colocar la axiología a resguardo de las discusiones gnoseológicas y metafísicas, lleve precisamente a la conclusión contraria a la intentada, es decir, a la perfecta disolución del "valor". Y es que es inútil intentar, no digo ya construir una filosofía, pero ni siquiera pensar o querer nada, sin presuponer —explícita o implícitamente— la metafísica. Si la teoría cuyas bases inconsistentes intentamos señalar, es expresable y puede ser expuesta con algún sentido, ello es debido al ser, que —aun cuando se lo pretende dejar de lado— sostiene toda afirmación y toda la actividad de la inteligencia y, mediante ésta, la de todas las facultades humanas. Sin la ontología, sin el ser que ella estudia, ni siquiera los ataques y absurdos lanzados contra ella tendrían significado y sentido.

Por eso, también la axiogenia como elaboración e irradiación subjetiva de valores, es absurda. Es evidente que hay en nosotros una actividad axiológica, una apreciación o valorización (consciente a veces, inconsciente otras) de la realidad. No es lo mismo para nosotros un alimento que un veneno, no es la misma la actitud de nuestro entendimiento frente a la verdad que al error, o de nuestra voluntad ante el bien o el mal. Pero esa actividad axiológica o de valorización se apoya en el objeto apetecido, no es sino el movimiento de la naturaleza hacia la consecución de sus fines, de sus bienes, con cuya posesión *se perfecciona* y completa —en cierta medida, al menos— *como realidad*.

6. — Además, el valor tomado en cuanto tal (de poder entenderse sin contenido ontológico) supone también la intervención de la inteligencia, porque significa algo que apreciamos, algo que vale e implica, consiguientemente, discernimiento entre él y su contrario (v. g., entre verdad y falsedad, entre bien y mal, etc.). Ahora bien, ¿cómo podríamos discernir entre el verdadero y falso valor, sino por la inteligencia? Porque es el caso que para discernir, para distinguir y apreciar entre verdad y falsedad, entre el bien y el mal, etc., el hombre no posee otra facultad que la inteligencia. La voluntad y la sensibilidad como dijimos antes, marchan a su objeto específico dirigidas e iluminadas por el conocimiento que las antecede. Ellas podrán querer o no, sentir gusto o disgusto ante un objeto o acción, pero discernir si él merece un sentimiento de aprobación o de su contrario, si él vale, es cosa que sólo atañe a la

inteligencia. A no ser que se admita el absurdo de que todo lo que queremos o nos place es bueno, justo, etc. (=valores), y malo, injusto, etc., lo que nos disgusta, etc. A más de que aún en esta hipótesis habría que indagar el por qué de esos movimientos de gusto o disgusto, v. g., de la sensibilidad ante determinados objetos, lo cual es inexplicable sin la finalidad y, por ende, sin la intervención de una Inteligencia ordenadora.

7. — Una axiología sin fundamentos objetivos o prescindiendo de ellos no podría tampoco dar razón de la perennidad de los valores. Porque en una hipótesis agnóstica, el valor quedaría librado a la variabilidad de la sensibilidad del sujeto, la que depende de muchas circunstancias, inclusive fisiológicas y hasta climatéricas. ¿Cómo explicar entonces este carácter de la estabilidad del valor, tal como acaece con ciertos valores religiosos o morales y hasta estéticos? Si a pesar y en contra de lo que debería acontecer según esta teoría axiológica, esos valores subsisten, y sea cual fuere la sensibilidad de una persona hay actos que siempre se presentan como buenos mientras otros siempre se manifiestan como malos, quiere decir que la causa de la *permanencia* del valor no puede encontrarse en algo tan variable y móvil como la voluntad y los sentimientos, sino que han de provenir de las calidades del objeto respecto al sujeto y fincar en la realidad que éste no puede trastornar.

8. — Con esta crítica, estamos señalando a la vez la única posibilidad de una axiología sólidamente construida. Porque el hecho de los valores, el que haya objetos

o actos que valgan para nosotros, es algo evidente y tan antiguo como la existencia del hombre. Aun en los animales y seres vivientes (y en cierta medida en todos los seres) hay una valorización directa sin reflexión previa e incrustada en su naturaleza, y que, por consiguiente, recae en la Inteligencia de su Autor. Lo absurdo no está en los valores, permítasenos insistir, sino en que se intenta explicarlos con una teoría que lejos de dar razón de ellos, los destruye, al despojarlos de su realidad objetiva.

Los valores son, pues, tales porque tienen raíces ontológicas. Y bajo este aspecto axiológico-metafísico los estudian y defienden los escolásticos, con los grandes y antiguos maestros a la cabeza.

Nadie mejor que S. Tomás de Aquino, por ejemplo, ha expuesto y fundamentado una axiología más sólida, en lo que se refiere a los valores morales sobre todo. Para comprobarlo, indiquemos sucintamente sus líneas generales.

El bien es una realidad que responde como cierta plenitud ontológica a otro ser, es aquello con cuya posesión un ser crece en cuanto tal y hacia lo cual aspira. Todas las naturalezas creadas buscan su bien específico, es decir, la posesión *en acto* de aquel ser para el cual están *en potencia* o capacidad. El hombre también busca su bien específico no menos que los demás seres, el bien que responde a su naturaleza racional, el "*bien en sí*". Su naturaleza racional aspira con sus potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad, como a su bien específico a la posesión de la verdad y de la bondad sin límites, o lo que es lo mismo, a la obtención del ser

sin medida, del que verdad y bondad son atributos inseparables. Pero como semejante verdad y bondad infinitas, con el ser infinito que implican, sólo están en Dios, el Ser absoluto y sin medida, síguese que sólo en Dios puede obtener el hombre su plenitud ontológica y, por ende, su felicidad; y en la posesión de la verdad y bondad de las creaturas —que ellas tienen como seres que participan del Ser necesario— sólo una relativa plenitud y en cuanto ellas le conducen a la suprema Verdad y Bondad, al Ser de Dios.

El bien moral no es en S. Tomás una apreciación puramente subjetiva, un valor destituido de contenido objetivo, antes al contrario se empalma en esta bondad trascendental del ser; no es sino la perfección ontológica misma del hombre, al que éste debe libre pero obligatoriamente ordenarse. La perfección que, conducidos por leyes necesarias impresas por el Creador en su naturaleza y dentro de la órbita de ésta obtienen los seres privados de razón, el logro de su bien ontológico que reduce al acto sus potencias, ha de obtenerla el hombre siguiendo no una ley necesaria sino una ley moral, que no es otra cosa —en el orden puramente natural— sino el tender a la conquista de su bien específico, a su plenitud ontológica, en cuanto Dios así se lo ordena y le manifiesta este mandato por los dictámenes de la razón, por medio de la Ley natural. Y ¿cómo inscribe Dios esa ley en la inteligencia del hombre? Por medio del libro de la naturaleza de las cosas y del propio hombre sobre todo, en cuya finalidad ontológica lee la creatura racional el uso que debe hacer de ellas conforme al destino y ordenación que el Creador les ha dado, ordenación que nuestra inteligencia descubre en el corazón de las cosas junto con el mandato de Dios de no transgredirla.

El bien moral que es, como se ve, simultáneamente el bien ontológico del hombre, es también a la vez y primordialmente el bien extrínseco y accidental de Dios mismo, su gloria formal, que cuando el hombre tributa al Señor en grado supremo, conociéndole con todas las fuerzas de su inteligencia y amándole con todas las de su voluntad (cosa posible en la otra vida, y sólo incoativamente en la presente), logra a la vez su fin supremo interno, su plenitud ontológica, su beatitud; porque con el conocimiento y el amor de Dios en sumo grado ha llegado, por eso mismo, a la posesión del bien específico de su naturaleza, a la posesión del Ser en cuanto tal, de la suprema Verdad y Bondad, y por consiguiente, a la actualización perfecta de sus potencias espirituales: entendimiento y voluntad. La religión cristiana en este punto no hace sino colmar de una manera que rebasa infinitamente todas las exigencias de la naturaleza, esta beatitud y plenitud ontológica del hombre y este bien de Dios, esta gloria del Señor, con la posesión de Dios no de cualquier manera, sino por la visión intuitiva de su esencia divina. La ordenación moral de la conducta en la presente vida es el comienzo necesario y previo de ese movimiento del hombre hacia su acabada perfección del cielo. Si la moral natural y cristiana imponen renunciamiento a ciertos bienes o limitación en el uso de ellos, es porque tales bienes no son el bien específico del hombre sino el bien de determinados apetitos o tendencias inferiores no racionales suyas, cuya obten-

ción ha de subordinarse, por ende, a la consecución del bien supremo humano, y a los que hemos de emplear en cuanto nos ayuden para el logro de éste y apartar de nuestro camino en cuanto a él se opongan. Es el renunciamiento a cierto bien y ser limitado que impediría el bien del hombre en cuanto tal. La ascética no tiene, pues, bien en sí misma. En el orden de ética natural, no es sino una preparación para la consecución del último fin; y en el orden sobrenatural cristiano, tampoco es término sino camino hacia la unión mística con Dios, y, en definitiva, hacia la visión.

La meditación del "*Principio y fundamento*" de S. Ignacio de Loyola se nos presenta, por eso, desde este punto de vista que nos ocupa, cargada del más subido contenido metafísico, y el santo Fundador de la Compañía de Jesús con visión certera ha sabido entroncar la vida espiritual allí donde Dios mismo ha entroncado la moral, en las raíces mismas del ser.

De este modo en la profunda y objetiva síntesis filosófica de S. Tomás, el valor primordial de la moral, el bien (y otro tanto podríamos decir de los demás valores: estéticos, etc.) aparecen fundamentados sobre el ser y su bondad ontológica, y en última instancia, en la Bondad ontológica del Ser supremo y necesario, del que las creaturas participan su propio ser y con él los atributos, que le son inseparables, de verdad y bondad; y de este modo *la axiología se yergue con seguridad y pujanza sobre el basamento granítico de la metafísica.*

I N D I C E

	Pág.
Prólogo	7
Capítulo I. Caracterización crítica de sus posiciones fundamentales. Gnoseológico - Metafísicas y Práctico - Morales	15
Cap. II. Un centenario trágico: 1637 - 1937 . .	71
Cap. III. Reflexiones sobre el "Cogito" cartesiano .	77
Cap. IV. El espíritu de dos filosofías	87
Cap. V. Planteamiento del problema crítico en la "Crítica de la Razón Pura" de M. Kant . . .	143
Cap. VI. Las categorías de Aristóteles y de Kant .	165
Cap. VII. La Filosofía como ciencia	193
Cap. VIII. Irracionalismo	219
Cap. IX. Axiología y metafísica	229

Se terminó de
imprimir el 15 de Febrero de 1941,
por Francisco A. Colombo,
Hortiguera 552
Buenos Aires.